Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

In Verbindung mit vielen Gelehrten,

herausgegeben von

D. Achterfeldt, D. Braun und D. Vogelsang,

Professoren an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.

Acht und zwanzigstes Heft.

(Des siebenten Jahrganges viertes.)

Koblenz, 1838.

Verlag von Karl Bädeker.

Wien, in der Karl Gerold'schen Buchhandlung.

Coblenz,
gedruckt bei Dubois und Werle.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

Seite.

I. Carteſius und die Geſchichte Frankreichs. Zur Würdigung der philoſophirenden Gegenwart und der dadurch bedingten Zukunft. Von Dr. Volkmuth 1

II. Zur nähern Verſtändigung über die Fähigkeit der ſich ſelbſt überlaſſenen menſchlichen Vernunft in Erkenntniß deſſen, was dem Menſchen Noth thut 26

III. Beiträge zur Erklärung der moſaiſchen Geſchichte der Ureltern, Gen. II. 4. — III. 24, von Franz Beckmann 55

IV. Ueber den Unterſchied der Logos-Idee des Juden Philo von dem Logos der Offenbarung nach dem heil. Apoſtel und Evangeliſten Johannes 90

V. Ueber das Sacrament der Taufe 117

B. Recenſionen.

I. Rapport à Monseigneur l'Évêque de Strasbourg sur les écrits de M. l'Abbé Bautain, publié par Ordre de sa Grandeur. Strasbourg de l'Imprimerie de L. F. le Roux, imprimeur de l'evêché. 1838.

Bericht an den Hochwürdigſten Herrn Biſchof von Straßburg über die Schriften des Herrn Abbé Bautain, herausgegeben auf Befehl Sr. Biſchöflichen Gnaden. Straßburg 1838 149

II. Dr. B. Bolzano's Wiſſenſchaftslehre. Verſuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darſtellung der Logik mit ſteter Rückſicht auf deren bisherige Bearbeiter. Herausgegeben von mehren ſeiner Freunde. Mit einer Vorrede des Dr. J. Ch. A. Heinroth. Vier Bände, Sulzbach, in der J. E. v. Seidelſchen Buchhandlung, 1837. Recenſirt von Dr. Menelaos. (Schluß) . . . 165

III. Hermeneutik und Kritik mit beſonderer Beziehung auf das Neue Teſtament, von Dr. Friedrich Schleiermacher. — Aus Schleiermachers handſchriftlichem Nachlaſſe und nach geſchriebenen Vorleſungen herausgegeben von Dr.

Seite.

Friedrich Lücke. Berlin, bei G. Reimer 1838. XX. und 390 S. gr. 8. 191

IV. P. F. Hunolt's auserlesene Predigten. Zeitgemäß bearbeitet von einem katholischen Geistlichen. (Herrn Pfarrer Blum). Dritter Band, enthaltend einen zweiten vollständigen Jahrgang von Predigten auf alle Sonntage des Kirchenjahres. Köln a. R. bei Johann Georg Schmitz. 1839. 350 S. 8. 201

V. Handbuch der katholischen Homiletik von J. B. Zarbl, Stadtpfarrer zu Landshut. Landshut, 1838. I. Bd. 8. . 202

C. Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten 203

D. Personal-Nachrichten aus der Erzdiöcese Köln 231

E. Personal-Nachrichten aus der Diöcese Trier 233

Cartesius und die Geschichte Frankreichs. Zur Würdigung der philosophirenden Gegenwart und der dadurch bedingten Zukunft. Von Dr. Volkmuth.

Wenn ich der Ueberschrift zufolge die Geschichte Frankreichs mit der unsrigen combinirend zusammen bringe, wenn ich dort dem Philosophen Cartesius das erste Wort der seinem Vaterlande bevorstehenden Zeiten in den Mund lege und hier die Normal-Satzungen der Tagsphilosophie in entsprechender Bedeutung und Bedeutsamkeit in den Vordergrund schiebe: so geschieht dies in der Voraussetzung einer irgendwie obwaltenden Gleichartigkeit der constitutiven Phänomene; und wenn ich dann mit Rücksicht auf diese Gleichartigkeit aus den großen Thatsachen der Vergangenheit, so gut ich es vermag, einen Schluß auf unsere eigenste Zukunft zu ziehen veranlasse: so habe ich dabei die Ueberzeugung vor Augen, daß es der freie Wille des Menschen sei, der, wenn er einmal über das wahre Interesse seines Seins und Wirkens hier auf Erden Aufklärung gefunden, auch die Dinge, die zur Erfüllung der Zeiten noch kommen müssen, wenigstens bis zu dem Grade in der Hand habe, daß er den Andrang der neuen Erscheinungen entweder in segensreicher Verbindung mit den fundamentalen Grundsätzen der alten Heimat zu erhalten, oder aber in Verkennung der unveräußerlichen Rechte des neueinbrechenden Zeitgeistes diesen auch zum Geiste der Gewalt und des Umsturzes zu erbittern vermöge. Daß die Geschichte des Menschen auf diesem Planeten im großen Ganzen ihren ungehemmten Lauf behalte und dem vorgesteckten Ziele ohne Umschweife entgegenrücke, daran glaubt der Christ unter dem Schutze der waltenden Vorsehung

gar zu gerne; ob aber und bis zu welchem Grade nicht doch, und ſelbſt bona fide, die Ausſichten ſich wenigſtens momentan verdunkeln oder gar verſchieben können, darüber läßt ſich immer noch ſtreiten, wenngleich die Geſchichte ſelbſt auch hierauf ſo unzweideutig antwortend ſich vernehmen läßt, daß die Scheidung des Menſchlichen und des Göttlichen in ihr kein Ding der Unmöglichkeit bleiben kann. Ein großartiges Beiſpiel der Art conſtituirt die Geſchichte Frankreichs, und dies kann nicht ohne Gewinn auch für uns ſein, wenn wir anders erſtens der Anſicht ſind, daß in der Geſchichte überhaupt noch Niemand ausgelernt habe, und zweitens des guten Willens, das theoretiſch Gelernte ohne vorgefaßte Meinung auch in die werkthätige Praxis übergehen zu laſſen. Dazu möchte ich nun andurch einen kleinen Beitrag geliefert haben. Daß ich in der beſten Abſicht geſchrieben, weiß ich; über den zeitgemäßen Werth des Geſchriebenen haben Andere zu urtheilen. Nun zur Sache.

Wer hat nicht ſchon die plauſibel klingende Behauptung gehört, die ſpitzfindigen Grübeleien der Philoſophen ſeien nicht geeignet, die Denk- und Handlungsweiſe des unphiloſophiſchen Volkes zu beeinflüſſigen? Und wer kennt nicht die hieraus folgende andere: alſo könne die Menſchheit zur gedeihlichen Fortführung ihrer Geſchichte der Philoſophie gänzlich entbehren? Es laſſen ſich, meint man, die handfeſten Wirklichkeiten des tagtäglichen Wiſſens und Wollens nach den in den Schulen ausgeheckten Syſtemen nicht ummodeln, das concrete Leben behalte nach wie vor ſeinen graden Lauf, bis es, unbekümmert um die abſtracten Philoſophen, ſeine großen Metamorphoſen der Reihe nach nebeneinandergeſtellt habe. Dieſer Anſicht ſind aber wieder Andere mit der vom graden Gegentheile gegenüber getreten, in Folge der das Unheil, welches von jeher die Menſchen befallen, ſo ziemlich nur auf Rechnung der Philoſophie zu ſetzen ſei, ſo zwar, daß dieſe mittelſt Einimpfung neugeſchaffener Grundſätze die alte Ruhe des traditionellen Her-

kommens untergraben und durch Aufstellung eines sogenannten Ideals der Menschenbestimmung die Thatkraft der Völker begeistert mit sich fortgerissen hätte. Daß diese doppelte Ansicht, im Wesen grundfalsch und mißrathen, einen doppelt trügerischen Schein für sich habe, das lehrt die Geschichte aller Zeiten und Zonen von dem ersten Anfange bis auf diesen Tag herab; um aber insbesondere Frankreichs Geschichte mit Frankreichs Philosophie causaliter zusammen zu bringen, müssen wir kurz einige Abstractheiten voransetzen.

Freilich kann man nicht anders als zugeben und sagen, die abstracten Grübeleien der Philosophen seien für das unphilosophische Publikum nicht geeignet, sie müssen vielmehr immer nur in der Schule bleiben; wer aber hieraus schon den Schluß zieht, also befinde sich zwischen beiden eine absolute Scheidewand, der übersieht die große Kleinigkeit, daß grade das Wesentliche auf beiden Seiten das Beiden Gemeinsame ist, ich meine die dem Menschen-Geiste *a priori* angestammten Normal-Ideen des Wissens und des Wollens, die dort nur bewußtlos und unwillkührlich sich in concreto als leitendes Princip behaupten und durch alle Phasen hindurchziehen, hier dagegen in abstracto in ihrer alle Fälle der Anwendbarkeit umfassenden Bedeutung aufgestellt werden sollen. Diese Identität des innern Wesens ist der Boden auf dem ein Verständniß des Philosophen mit dem practischen Weltmenschen möglich wird, das continuirliche Fußen des nach Außen gekehrten Lebens auf den Grundfesten der angestammten Geistigkeit bringt dem Philosophen das Zauberwort auf die Zunge, das seine Ideen befruchtet und sie, hinausgeworfen in den Conflict der Umstände, in die volle Praxis des großen Verkehrs constitutiv eingreifen macht. Indem die philosophisch gebildeten Köpfe allseitig ausdünsten, wird die Philosophie selbst zum Gemeingute und, wenngleich unempfänglich für streng wissenschaftliche Beweise, saugt auch das unphilosophische Publikum ihre An-

ſichten oder Reſultate ein, und dies um ſo nachhaltiger, als die jedem Menſchen-Geiſte eigne Empfänglichkeit für angeſtammtes Selbſtdenken zu derartigen Functionen angefacht und gefördert wird.

Dieſe Allgewalt des Philoſophiſchen ſelbſt auf die ungebildete Maſſe haben denn auch Andere nicht verkennen können; weil aber der Erfolg ihren Erwartungen nicht entſprochen, ſo ſind auch ſie wieder als Gegner der Philoſophie aufgeſtanden, aber in dem oben gedachten zweiten Sinne. Daß die Philoſophen viel Unheil in der Welt angerichtet haben, kann auch nicht beſtritten werden; den armen Philoſophen aber den Geſammtkehrig des hiſtoriſchen Schmutzes als ihr ausſchließliches Eigenthum an den Hals werfen wollen, das zeugt nicht minder von getrübter Einſicht in die Natur dieſes unvermeidlichen Hebels unſerer Geſchichte. Zu dem Zwecke unterſcheide man einmal das in dem jedesmaligen philoſophirenden Subjecte ſich kund gebende intelligente Bedürfniß der Vernunft von dem dadurch factiſch gewonnenen objectiven Reſultate, und die Entſcheidung liegt auch nicht mehr ferne. Das intelligente Bedürfniß nämlich trägt, wenn es einmal eingetreten iſt, den Character der Unveräußerlichkeit und muß für das betreffende Subject befriedigt werden; die in Folge dieſer Befriedigung als objectives Ergebniß fixirten Anſichten über das Sein und Leben können aber, ganz oder nur theilweiſe, falſch und irrthümlich ſein, bleiben jedoch dem betreffenden Subjecte auch dann noch und zwar ſo lange als die wahren beſtehen, als es ſie, nicht eines Beſſern belehrt, immer noch mit dem in ihm geweckten aprioriſchen Bedürfniſſe in genügender Verbindung zu halten ſich genöthigt ſieht. Von dieſem Puncte aus datiren ſich nun aber gerade die Zeiten der Angſt und der Noth! Denn wird eine einmal eingetroffene objectiv falſche Philoſophie nicht ſchon zeitig und im Weſen durch die bezügliche objectivwahre verdrängt und unfruchtbar gemacht, ſo muß, in Erinnerung an das unverwüſtliche Bedürfniß

in dem philosophirenden Subjecte und an den diesem inwohnenden Glauben, in der falschen Philosophie nicht nur die subjective Befriedigung, sondern auch die objective Wahrheit erfaßt zu haben, durch Einführung der verfehlten Objectivitäten in das unphilosophische Publicum auch das gewöhnliche Leben allmählig in Erschütterung gerathen und die bestehende Ordnung der Dinge gerade in dem Maaße aus den Angeln gehoben werden, als die alte Wahrheit vor den neuen Philosophemen sich zurückzuziehen genöthigt wird. Daß aber die objectiv falsche Philosophie nur wieder rein philosophisch und nicht mittelst positiver Kenntnisse zurecht gewiesen und gefahrlos gemacht werden könne, dies muß ich hier als ausgemacht voraussetzen, und kann von dem, der das einmal eingetroffene subjective Bedürfniß zu philosophiren psychologisch zu würdigen weiß, auch nur als ausgemacht angesehen werden. Für die Positivisten aber, die da glauben, auch den Philosophen von Profession sei immer nur mit den gehaltvollen Dogmen der Offenbarung zu begegnen, und wenn sie darauf nicht hören, seien sie mit Feuer und Schwerdt in Ordnung zu halten, für diese ist diese Arbeit bestimmt, in der die französische Geschichte den unpartheiischen Ausschlag geben soll. Auf diese Geschichte wollen wir uns nun etwas specieller einlassen.

Der dreißigjährige Krieg muß als der gewaltsame Proceß angesehen werden, durch den Europa endlich in seine beiden bis auf diesen Tag sich gegenüberstehenden Lebensprincipien auseinander trat: ich meine das Princip der unbedingten Auctorität und das der selbstständigen Ichheit, und zwar in der Theorie wie in der Praxis. Dieser Krieg hatte, wenn man die alten Zeiten zum Maaßstabe anlegen will, für den Pabst und den Kaiser zugleich ein tragisches Ende genommen; sieht man aber auf die Nothwendigkeit einer continuirlichen Fortentwickelung unseres Geschlechtes zu immer mehrer Selbstständigkeit des Geistes, so kann man, freilich abgesehen von den

falſch ergriffenen Wirklichkeiten, ſich an dem Gedanken tröſten, das neuaufgetauchte Princip der individuellen Ichheit ſei als ſolches nun einmal an der Zeit geweſen. Und ſo iſt es wirklich. Der Pabſt und der Kaiſer hatten bis auf die Zeit als die Stimmführer der traditionellen Ideen dageſtanden, Europa war, wie es leibt' und lebte, bis dahin in ſchweigendem Gehorſam des Glaubens und des Handelns der gottbeſtellten Auctorität untergeben geweſen; auf einmal brach der übrigens ſchon lange genug angekündigte neue Zeitgeiſt durch, das Selbſturtheil ſtellte ſich fragend und prüfend in den Vordergrund, und dem alten Satze trat ein gleichfalls auf Selbſtſtändigkeit Anſpruch machender friſcher Gegenſatz gegenüber. Frankreich, welches ſchon die Puncte des weſtphäliſchen Friedens dictirt hatte, nahm jetzt zunächſt das Steuerruder Europa's zur Hand, und Frankreichs Geſchichte begann eben mit dem Impulſe des neuen Zeitgeiſtes. Dieſen Impuls aber gab in ſeiner reinen Bedeutung — Carteſius, der große Philoſoph. Und einmal in Gang geſetzt, zog ſich dieſe Geſchichte unaufhaltſam fort bis auf die friſche Gegenwart herab. Was der wiſſenſchaftliche Carteſius, als Großdenker der franzöſiſchen Nation obenan geſucht und gewollt, das bringt ſein Frankreich heute erſt zur vollen Wirklichkeit: denn das Princip des aprioriſchen Geiſtes hatte Carteſius geweckt, weil er der erſte einen Gedanken gedacht, der in eines Jeden Selbſtbewußtſein wiederhallte und der herumwucherte zu Frucht und Frucht, von Geſchlecht zu Geſchlecht.

Der Geiſt der herrſchenden ſcholaſtiſchen Philoſophie, ſagt Carteſius, habe ihn nicht befriedigt. Er ſei daher, weil ihm das Denken doch unabweisbar geworden, ganz und gar auf ſich ſelbſt angewieſen worden, mit der Nothwendigkeit, alles bisher für bewährt Gehaltene vorläufig einmal bei Seite zu legen, und ſo auf eigne Fauſt an's Suchen zu gehen *). Dieſe Erklärung iſt, in Erinnerung

*) De methodo pag. 8. Edit. Amstel. 1656.

an die mit Carteſius durchgebrochene Selbſtſtändigkeit des individuellen Ich, eine eben ſo unſchuldige als natürliche Sache. In der Außenwelt findet unſer Philoſoph aber das Geſuchte nicht; er kehrt von Reiſen zurück nach Frankreich, ſtellt nun ſein aprioriſches Ich ins Centrum ſeiner Unterſuchungen, und von dieſem Tage an iſt der Genius ſeines Vaterlandes ſein Führer geworden.

So aus der eignen Kraft meiner Intelligenz, fährt Carteſius fort, in die Realitäten hinüber zu kommen genöthigt, mußte ich den völligen Zweifel an dem bisher Fürwahrgehaltenen obenan ſtellen und ſagen, es könne wohl kein Gott ſein und auch keine Welt außer mir; ja ich ſelbſt, ſofern ich ein körperliches Daſein zu haben ſcheine, möge wohl nicht einmal exiſtiren. An dieſem Puncte aber habe auch das Zweifeln ſeine Grenze. Denn wollte ich noch weiter zurücktreten und verſuchen, auch an der Wirklichkeit meiner geiſtigen Ichheit zu zweifeln, ſo ſei ich ſofort in einen Widerſpruch verſtrickt und finde eben dadurch den erſten feſten Halt an der Exiſtenz einer realen Innenwelt. Repugnat enim, ſagt er, ut putemus, id quod cogitat, eo ipso tempore quo cogitat, non existere. Ac proinde haec cognitio: *Ego cogito, ergo sum*, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat *). Es iſt hier nicht der Ort, über den wiſſenſchaftlichen Werth des Carteſiſchen Zweifels zu unterhandeln, und namentlich zu unterſuchen, ob ſich wirklich ohne Widerſpruch nicht auch ſelbſt noch an der Realität des Ich zweifeln laſſe, ob die von Carteſius wieder gefundene Außenwelt und ſein Gott auf wiſſenſchaftlich feſten Füßen ſtehen; wir ſind hier mit den Thatſachen zufrieden und mit dem ſie belebenden philoſophiſchen Geiſte, in welchem Carteſius, von der primitiven Wirklichkeit des Ich ausgehend, alles Uebrige erſt

*) Princ. philos. I. 7.

wiedergewinnt, und zwar — rein *a priori*. Mit dieſem Geiſte auch hat die Geſchichte Frankreichs es zu thun.

Der welthiſtoriſche Schritt war alſo gethan; das germaniſche Ich ſtand, von vornherein philoſophirend, im Vordergrunde und ſchaute, geſtützt auf die Angeſtammtheit ſeiner intelligenten Natur, der ganzen Baarſchaft der poſitiven Tradition ungeſcheut ins Antlitz. Die Denkweiſe der vor-Carteſiſchen Zeiten war nun ohne Umſtände und völlig auf den Kopf geſtellt, denn das Princip der Beurtheilung war eo ipso von dem einen Extreme an das andere verlegt. Es iſt ein Gott, hatten die poſitiven Scholaſtiker gelehrt, und der hat ſich uns geoffenbart: dieſe hiſtoriſche Wahrheit ſteht normal und zuerſt oben an, und was ſonſt noch wahr ſein ſoll, das muß ſich aus dieſer Offenbarung irgendwie deduciren laſſen; Ich bin, ſtellt Carteſius dagegen, hier unten eine geiſtig ſelbſtſtändige Perſönlichkeit, von dieſer primitiven Wahrheit geht meine Wiſſenſchaft als pure Philoſophie aus, ich ſteige dann auf und auf, und Gott und die Welt werden ſo nachträglich auch noch als exiſtent von mir gefunden. Dies iſt die Natur des großen Gegenſatzes.

Wie gewaltig die neue Denkweiſe gleich anfangs gegen die althergebrachte des Poſitivismus abſtach, wie ſehr die unbedingten Vertreter des letztern darin auf einmal den Ruin der beſtehenden Dinge angedroht ſahen, davon können wir, die wir ſchon in den Zeiten der philoſophiſchen Selbſtſtändigkeit geboren und erzogen werden, uns nur einen ungefähren Begriff machen. Die Gegenſätze waren auch augenfällig von extremer Bedeutung, und jede Möglichkeit der Vereinigung ſchien abgeſchnitten zu ſein: ſo ſollte ſich denn nach und nach ein Kampf vorbereiten, der endlich im eigentlichſten Sinne über Leben und Tod zu entſcheiden hatte. Die Jeſuiten, als Vertreter der alten Inſtitutionen, ließen auch nicht lange auf ſich warten, ſie nahmen die Gunſt des Augenblicks wahr, die ihnen der actuelle Beſitz der öffentlichen Macht an die Hand gab,

sie erhoben sich einmüthig wider das Princip der individuellen Ichsphilosophie, und Cartesius mußte, verfolgt und vertrieben, über die Grenzen. Damit aber nicht zufrieden, glaubten sie auch die Lehre des Cartesius exstirpiren zu können: die neue Philosophie wurde vom römischen Stuhle verdammt. Umsonst. Die Sache war nur einmal zeitgemäß und fand ihre ungesuchten Anhänger: Cartesius ließ sich wohl noch zu Grunde richten; aber der Geist des Cartesianismus durchzog spurlos das Riesengebäude der alten Traditionen, auf daß er Frankreich seiner welthistorischen Bestimmung entgegenführe.

Es ist ein unglücklicher Fehler der Anhänger der unbedingten Auctorität, daß sie von der störrischen, unverbesserlichen Meinung beherrscht sind, es sei mit aller Selbstständigkeit der individuellen Vernunft am Ende nur darauf abgesehen, den Glauben an die Auctorität und den Gehorsam gegen dieselbe zu untergraben. Man kann sich die Möglichkeit dieses Fehlers dadurch erklären, wenn man sich erinnert, daß diese das ganze System ihres Wissens und Wollens draußen in der Tradition haben und sich demzufolge das Ich des Menschen wie eine weiße Wand vorstellen, auf der sich die tradirten Begriffe nur abzubilden hätten. Daß in diesem Ich selbst auch a priori Ideen angestammt liegen, wie der Mensch dadurch zu dem Nichtich, und namentlich zu der draußen stehenden Auctorität, hinüberkommen und sich mit derselben befreunden könne, das begreifen die Positivisten nicht, daher denn ihr ewiger Krieg gegen alles philosophisches Selbstdenken. In dieser Lage bleibt den Bekennern der individuellen Vernunft dann das einzige Mittel noch, wodurch sie sich selbst und aus eigner Kraft Anerkennung und Geltung verschaffen. So aber wird auch der Augenblick der Entscheidung ein critischer Augenblick, und der Ausgang steht in einer zweifachen Möglichkeit. Entweder nämlich wirft sich nun auch das Princip der individuellen Selbstheit als das alleingültige auf und thut der alten Auctorität, wie diese ihm

vorerſt gethan, es löſet ſich von ihr ab und erkennt ſie nicht mehr an; oder aber die gegenſätzlichen Factoren bleiben nach wie vor in organiſcher Verbindung und leben, im Weſen einig, jeder in der ihm zuſagenden ſubjectiven Eigenthümlichkeit. Ob das Eine oder das Andere ſich als hiſtoriſches Reſultat einſtelle, das läßt ſich ohne Fehl im Allgemeinen vorausſagen. Folgende Regeln ſind conſtitutiv und leiden keine Ausnahme:

1) Das Princip der individuellen Ichheit wird ſich in dem Falle allemal von der alten Auctorität ablöſen und ſein Leben fragmentariſch fortleben, wenn die ihm leitend zu Grunde liegende Selbſtſtändigkeit zwar für das denkende Subject eine zeitgemäße, und als ſolche befriedigende geweſen, die dadurch gewonnene neue Anſicht der Dinge *in objecto* aber von der objectiven Wahrheit der hiſtoriſchen Ueberlieferungen der Auctorität ſich unterſchieden hat;

2) Dagegen wird die Richtung der individuellen Perſönlichkeit ſich mit der alten Auctorität in einheitlicher Verbindung erhalten, wenn die ſubjective Selbſtſtändigkeit des Denkens zugleich auch den objectiven Inhalt der Tradition wieder zu gewinnen und für ſich wiſſenſchaftlich zu bewähren im Stande war.

Dieſes Criterium iſt auch unmittelbar anwendbar. Wie die Theorie, ſo die Praxis, und wo jene nicht mehr auf demſelben Objecte fußt, da nimmt auch dieſe eine correſpondirend neue Geſtalt an. Hievon weiß denn auch die Geſchichte aus allen Zeiten zu erzählen; eine großartige Warnungstafel aber ſteht Frankreich vor uns, denn Frankreich hat in ſeiner Geſchichte die vorgezeichneten Fälle beide neben einander realiſirt und factiſch durchgeſetzt. Die unter 1 ſtehende Richtung verfolgte die Geſchichte des franzöſiſchen Staates: daher die gewaltſame Eruption dieſer Geſchichte und der zerſtörende Umſturz des alten politiſchen Syſtems; die unter 2 gedachte Richtung

dagegen ist die an der alten Wirklichkeit haltende und nur den subjectiven Zeitgeist wechselnde Geschichte der französischen Kirche: daher die ruhigen Metamorphosen dieser Geschichte und die organische Verbindung der hervorgetretenen Ichheit mit der traditionellen Auctorität. Auf die constitutiven Großthaten dieser Doppelgeschichte und auf den Causalnexus derselben mit der primitiven Sache des Cartesius habe ich nun hierorts etwas specieller aufmerksam zu machen.

A. Die Geschichte des französischen Staates.

Die der Geschichte des französischen Staates einander gegensätzlichen Principien sind also das der traditionellen Auctorität auf der einen und das der selbstständigen Ichheit auf der andern Seite. Von diesen ging alle Causalität aus, auf diese müssen alle Ergebnisse in höchster Instanz zurückgeführt werden. Dieses nöthigt uns die gedachten Principien, nachdem wir sie schon im Allgemeinen kennen gelernt, nun auch in ihrer besondern Anwendbarkeit auf das politische Menschenleben zu verfolgen.

Und dann hatte bekanntlich das alte Auctoritätssystem einen rein kirchlichen Ursprung. Als nämlich Rom nach dem Untergange der alten Welt nach und nach zur kirchlichen Alleinherrschaft gekommen, da floß die Gesammtheit der Theorie und der Praxis aus geoffenbarten Quellen durch alle Lande. Die unmittelbar religiöse Tendenz des Zeitgeistes und das unbedingte Hingezogensein dieses Zeitgeistes nach dem traditionell vorliegenden Inhalte der positiven Offenbarung fixirte eine Ordnung der großen Verhältnisse des Lebens, nach der die Kirche Norm-gebend im Vordergrunde stand, und der Staat, mit all seinen Regungen von ihr geleitet und bestimmt, gleich einem unselbstständigen Anhängsel sich unterstellen mußte. In diesem großen, allumfassenden Weltsysteme griff Alles ineinander, nur sofern der tiefere Factor aus dem höhern sich herauszog; nicht aber auch hatte das irgendwo tiefer ste-

hende Princip die Anſprüche ſeiner individuellen Selbſtheit nach Oben hinaus geltend zu machen. Der Offenbarungsgott ſtand oben an, ihm war der Pabſt, als Sachwalter der poſitiven Inſtitutionen, untergeben, der Kaiſer folgte dem Pabſte unterthan, die Fürſten dem Kaiſer, das Volk den Fürſten. Daß nun ſpeciell die Politik, mit der wir es hier zu thun, nach dieſen dazumal ganz und gar zeitgemäßen Grundſätzen eine hierarchiſche wurde, dies iſt, im Hinblick auf den continuirlichen Abfluß aller Ideen des Wiſſens und des Wollens von Oben nach Unten aus geoffenbarten Quellen, von ſelbſt ſchon mitgeſagt. Auch in Frankreich herrſchte dieſes hierarchiſch-politiſche Syſtem, Frankreich lebte nach römiſchen Grundſätzen und die alten Freiheiten der Nation waren mehr oder minder in Vergeſſenheit gerathen. Carteſius rief einen neuen Zeitgeiſt ins Daſein, dieſer ging dem hierarchiſchen gegenüber, von Unten nach Oben, und die politiſche Geſchichte Frankreichs nahm auch neue Geſtalten an.

Das Hauptproblem der Carteſiſchen Philoſophie war bekanntlich die Frage nach dem ſubſtanzialen Dualismus im Menſchen, und dies iſt von entſcheidender Bedeutung geworden. Denn ſehen wir, daß und wie die beiden Anſtalten des practiſchen Menſchen-Lebens, als Kirche und Staat, im Weſen auf der entſprechenden Doppelbaſis des ſynthetiſchen Menſchen baſirt ſind, ſehen wir alſo, daß Kirche und Staat eigentlich nur darauf ausgehen, die dualiſtiſche Daſeinsweiſe des Menſchen in der Geſellſchaft in ihrer weſenhaften Normalität darzuſtellen und zu erhalten: ſo ſpringt in die Augen, wie in und mit dem Carteſiſchen Hauptproblem zugleich auch die Frage nach dem wahren Verhältniſſe der Kirche zum Staate unter die Hand genommen war. Und wollen wir uns dann nochmals an die Empfänglichkeit des unwiſſenſchaftlichen Volkes für philoſophiſche Ideen erinnern: ſo fällt der Gedanke mit ſeiner ganzen Schwere auf die Seele, wie das Heil ſo vieler Millionen Menſchen auf einen anſcheinlich ſo bedeu-

tungslosen Anfang zurückgeführt werden müsse, und man kann sich eines Gefühls von Bangigkeit nicht erwehren, wenn man auch nur von ferne an eine wissenschaftlich verunglückte Lösung des voranstehenden Problems denken will. Und es ist so, es ist wirklich so. In der Cartesischen Frage nach dem substanzialen Dualismus von Geist und Natur war zugleich der Embryo der practischen Staatsgeschichte Frankreichs niedergelegt; auch die Antwort erfolgte, und diese Geschichte ist zu ihrem handgreiflichen Seitenstücke geworden. Um die Geschichte zu begreifen, haben wir also erst bei den theoretischen Philosophen anzufragen.

Cartesius ging darauf aus den substanzialen und wesentlichen Unterschied zwischen Geist und Natur im Menschen festzustellen. Diese Unterscheidung fußte bei ihm aber auf dem adoptirten Principe der „Klarheit und Deutlichkeit." Jede Substanz, meint Cartesius nämlich, habe Ein Attribut, welches ihre Natur und Wesenheit vor allen andern constituire, und worauf alle übrigen zurückkommen. Denke man nun klar und deutlich das, was man Körper, und das, was man Geist nenne, so komme jenem das Attribut der Ausdehnung, diesem das des Denkens ausschließlich und wesentlich zu*). Auf der Festhaltung dieses Fundamentes fußt der ganze Cartesianismus, und so ist er im Wesen die Philosophie des Dualismus. Mit dieser Frage aber nach dem Dualismus des Menschen, oder w. d. i.: nach der Unterscheidung und Scheidung der dualistischen Substanzen, hängt die zweite andere innigst zusammen, und folgt unmittelbar darauf, die Frage nämlich nach dem Wie des Causalnexus der beiden gegensätzlichen Factoren. Diese Frage führt die in der ersten auseinandergetretenen Substanzen wieder causaliter zusammen. Letztere Frage hat Cartesius nie für die seinige gehalten, wie er dies auch zu wiederholten Malen und gradezu aussagt; wohl aber

*) Princ. philos. I. 53, 63.

ſei er mit jener erſtern vollauf beſchäftigt geweſen*). Nichts deſtoweniger zeigt doch Carteſius auch den Weg zur Beantwortung der zweiten Frage, und gibt gewaltige Winke zur Erklärung des Wie des Cauſalzuſammenhanges im Menſchen. Und in dieſen liegt nun eben die franzöſiſche Staatsgeſchichte in der Geburt.

Die Seele, ſagt Carteſius, ſei zwar vom Körper dualiſtiſch verſchieden, aber doch als ſolche mit ihm cauſaliter verbunden. Dieſes Verbundenſein ſei ferner zwar wieder auf den ganzen Körper zu beziehen, und man könne nicht ſagen, daß die Seele ſich ausſchließlich nur an einem Orte befinde**); aber ſpeciell doch ſei es die Cerebraldrüſe, wo ſie ihren Sitz habe, und woher ſie ihre Cauſaleinwirkungen nach den übrigen Theilen des Körpers verſende***). Die Wechſelwirkung aber zwiſchen Leib und Seele geſchehe von da aus in dieſer Weiſe. Aus der Mitte des Gehirns, wo die Seele ſitze, ſende ſie ihre Radien durch den ganzen Körper mittelſt der Nervengeiſter und des Blutes (opera spirituum animalium), welches (Blut) die Impreſſionen der Geiſter durch die Arterien führe nnd dadurch zu allen Gliedern gelangen laſſe†). Den umgekehrten Weg machen die Einwirkungen von Außen auf die Seele. Man ſieht hier hängt endlich alles an den vermittelnden spiritus animales, als welche in höchſter Inſtanz die Maſchine des Körpers mit der Denkkraft des Geiſtes in Communication ſetzen ſollen. Was denkt ſich nun Carteſius unter dieſen spiritus animales? Hierüber ſtehen De Passion. P. I. art. 10 dieſe Worte: Hae autem partes sanguinis subtilissimae compo-

*) .... nihil fere de hoc posteriore dixi, et priori tanquam explicando studui, quia praecipuum meum institutum erat probare distinctionem, quae inter animam et corpus intercedit, ad quod prius tantum illud conducere potuit, hoc vero ABFUISSET. Epist. P. I. 29. Ueber das ABFUISSET tiefer unten ein Mehres.

**) De Passion. I. 30.

***) L. c. 31.

†) L. c. 34.

nunt spiritus animales, nec eum in finem alia ulla egent mutatione in cerebro, nisi quod ibi separentur ab aliis sanguinis partibus minus subtilibus. Nam quos hic nomino spiritus, *nil nisi corpora sunt*, et aliam nullam proprietatem habent, nisi quod sint corpora tenuissima, et quae moventur celerrime instar partium flammae ex face exeuntis, ita ut nusquam consistant, et quamdiu ingrediuntur quaedam ex illis in cerebri cavitates, similiter etiam egrediuntur alia per poros, qui in illius sunt substantia, qui pori ea deducunt in nervos, et inde in musculos, hacque ratione corpus movent tot et tam diversis modis, quot moveri potest. — Diese Erklärung ist so bestimmt, daß kein Zweifel über die Vorstellungsweise unsers Cartesius mehr bleiben kann. Das Gesagte ist aber offenbar dieses: Die Seele steht mit dem Körper in unmittelbarer Verbindung, und diese Verbindung ist eine physische Wechselwirkung. Der primitive Anfang dieses dualistischen Causalnerus kann zwar von Seiten des einen Factors, des Körpers, bis auf die feinste und subtilste Potenz seiner Daseinsweise verfolgt werden, und als solche ergeben sich die spiritus animales aus dem Blute im Gehirne; weil aber auch diese Potenz des materiellen Naturseins immer noch ein körperliches Etwas ist und bleibt, so ist und bleibt es auch mit der nachträglichen Frage nach dem Wie des Causalnerus beim Alten: Geist und Körper stehen auch in höchster Instanz noch als solche dualistisch einander gegenüber. Kurz: das Problem ist für das reine Denken gelöst, und das philosophirende Subject ist im Hinblick auf die doppelseitigen Thatsachen des Bewußtseins genöthigt, an dem Dasein eines physischen Causalnerus im Menschen zu halten; wer sich das Wie dieses Zusammenhanges nun aber auch noch anschaulich machen zu müssen und zu können glaubt, der gelangt nimmer zum Ende, weil alle Anschauung, so fein sie auch die Glieder ausspinnen mag, die Gegensätze

doch nicht zuſammenbringt, es ſei denn durch — Identificirung d. h. durch Aufhebung derſelben in der Form des moniſtiſchen Pantheismus*). Daß alſo Carteſius die Grenzen der im bloßen Denken ſich bewegenden Metaphyſik wohl gegen die rabuliſtiſchen Verwüſtungen einer mißverſtandenen Anſchaulichkeit zu wahren gewußt hat, iſt aus dem Vorſtehenden auch erſichtlich**).

So beſtellt überlieferte Carteſius die Frage der Nachwelt, und dieſer erſt war es aufbehalten, die Unterſuchungen auf die Spitze zu treiben, und zwar auf dem Wege der — Veranſchaulichung des Wie. Beſuchen wir die Philoſophen Frankreichs von den Zeiten des Carteſius bis auf das Ende des vorigen Jahrhunderts herab, ſo ſehen wir ſie erſt vorzugsweiſe, und ſpäter ausſchließlich, damit beſchäftigt, das Wie des Zuſammenhanges zwiſchen Geiſt und Körper dadurch zu begreifen, daß ſie, den von Carteſius gegebenen Fingerzeig benutzend, die materielle Seite auf eine recht anſchauliche Weiſe mit dem Geiſte zu vereinigen trachten. Dieſe Vereinigung konnte, weil der Geiſt ſeinerſeits ein Einer iſt und keine Stufen ſeiner Exiſtenzweiſe kennt, auch nur auf der Körperſeite verſucht und durchgeführt werden, als welche in ſo mannigfaltigen Formen der Verdichtung und Verdünnung ſich gliedert, und dennoch als Ein Cauſal-Ganzes alle die Abſtufungen umſchließt. Hatte man ſich daher einmal auf dieſes weitausſehende Feld niedergelaſſen und angebaut, ſo mußte die Hoffnung, das vorgeſteckte Problem zu löſen, grade in dem Maaße lebhafter werden, als das hier ein-

*) Vergl. meine Schrift: „Der dreieinige Pantheismus von Thales bis Hegel,“ Köln, bei Lumſcher. 1837. §. 23. ff.

**) Daß die Seele, ohne ſelbſt körperlich zu ſein, doch auf den Körper einwirken könne, glaubte Carteſius feſt. Et sane in iis, ut probes mentem esse extensum, quia scilicet corpore utitur, quod est extensum, non melius ratiocinari mihi videris, quam si ex eo, quod Bucephalus hinniat vel mugiat et ita edat sonos, qui referri possunt ad musicam, concluderes de Bucephalo, quod sit musica. — *Respons.* V. p. 76.

heimische Princip der Anschaulichkeit des Objectiven sich in den philosophirenden Köpfen einzubürgern wußte. Dies ist nun bekanntlich geschehen.

Die französischen Philosophen, nachdem sie einmal recht in Gang gekommen, haben nichts angelegentlicheres zu besorgen, als jene von Cartesius noch in mäßigen Grenzen gehaltene Verfeinerung und Sublimirung des materiellen Naturlebens im Menschen über alle Gebühr hinaus zu potenziren, und dadurch den Glauben zu veranlassen, auf dem Wege könne man doch endlich in die reine Geistigkeit, die man immerhin noch im Gehirne sitzen ließ, ohne einen dualistischen Sprung hinüberführen. Um dies zu veranschaulichen, wurde ein Nervengeist und dergleichen subtiler und geistigerer als der andere producirt und eingeschoben und mittelst Oscillation und Vibration dann die Causalität im Menschen gleichsam von Angesicht zu Angesicht erfaßt beguckt. Ich erinnere nur an die spätern bedeutern Namen eines Tetens und Bonnet, die unter dem gleichzeitigen Einflusse des englischen Empirismus in diese Naturrichtung hineingerathen und, ob sie gleich das dualistische Ich des Cartesius immer noch in seiner Selbstheit festzuhalten sich bemühten, doch schon bis dahin gekommen waren, daß sie ihm die apriori angestammten Ideen abgestreift hatten und dafür die Gesammtheit des Wissens im Menschen aus aposterioriſchen Impressionen zu deduciren suchten. Tiefer schon sinkt Condillac in den Materialismus hinein. In den Lehren aber eines Helvetius, de la Metrie und der mehr oder weniger verwandten Verfechter des Systems de la Nature wurde diese heillose Tendenz, die Existenz des Menschen leibhaftig zu erfassen, in ihrer ungeschminkten Schroffheit aufgestellt. Gewaltige Männer promulgirten nun die Naturseite im Menschen als die alleinige Quelle seiner Daseinsweise, die psychologischen Phänomene des Bewußtseins, sammt und sonders aus dem Körperleben hergeleitet, trieben zu scheußlichen Consequenzen, deren erste und einflußreichste die war,

daß das dualiſtiſch perſönliche Ichflämmchen, dem man kein wiſſenſchaftliches Oel mehr zuſchütten konnte, endlich vollends ausgeblaſen wurde. Ein übler Geruch verbreitete ſich von da an durch ganz Frankreich, denn Frankreichs Philoſophen hielten ſich jetzt für einen — materiellen Monismus*).

Aber tauſend Hände waren auch geſchäftig, den neuen Ueberzeugungen den Weg zu dem unwiſſenſchaftlichen Volke zu ebnen. Was dem Scharfſinn und der guten Abſicht nicht gelang, das brachte ein ſchlagender Witz und die imponirende Ueberraſchung zu Stande. Und mit Wärme und hinreißender Anſchaulichkeit ans Herz der Nation gelegt, mußten dieſe Lehren furchtbar herumwuchern; der Blick von dem perſönlichen Werthe des Geiſtes, als eines Nichtmehrſeienden, abgelenkt und ganz und gar auf das materielle Intereſſe der Natur fixirt, mußte am Ende eine Erſchütterung des Lebens herbeiführen, deren Folgen unberechenbar waren. — Hier hätten die Jeſuiten, die von jeher im Alleinbeſitze der objectiv wahren Sache des Geiſtes waren, endlich doch den neuen, ſubjectiv gleichfalls guten Zeitgeiſt für die alte Auctorität gewinnen müſſen! Hätten ſie auch jetzt noch, ſtatt in einem fort und aus mißverſtandenem Eifer mittelſt äußerer Gewaltſchritte dem drohenden Uebel Einhalt thun zu wollen, hätten die Jeſuiten, ſtatt durch Drüberwerfung der traditionellen Satzungen aus den alten Zeiten, die friſche Gegenwart in ihrem innerſten Selbſt erfaßt und philoſophiſch zurechtgewieſen: dann, man muß es ſagen, dann wäre eine anders geartete theoretiſche Weltanſicht im Frankreich einheimiſch geworden, ein entſprechend anderer practiſcher Geiſt auch hätte das Volk und ſeine Helden ergriffen, und für die Cataſtrophe einer Revolution wäre in der Geſchichte Frankreichs kein Blatt beſtimmt geweſen.

*) Hier erklärt ſich erſt recht, was Carteſius oben Note 4 unter dem „*abfuisset*“ verſtanden wiſſen wollte! —

So aber geschah es nicht. Der Geist der individuellen Vernunft war nicht der Geist der Jesuiten: und so ging Frankreich seinem tragischen Geschicke entgegen.

Das traditionelle hierarchisch-politische Staatssystem lag immer noch ungebessert und mit dem ganzen Gewichte seiner Schwere auf der französischen Nation. Die Masse des Volkes seufzte unter dem Drucke der ererbten Rechtsame und Privilegien der höhern Stände, Bürger und Bauer kümmerten und entbehrten nach den mühsamsten Arbeiten, indeß der Adel und der Clerus die Schätze des Landes besaßen und davon lebten. Auch auf dieser Seite traten großen Männer zu Gehülfen auf. Montesquieu ebnete den Boden, und nah und ferne wurde sein „*Esprit des lois*“ zum vaterländischen Gemeingute. Wie aus Einer Sonne hervorstrahlend durchleuchtete dies Licht alle die großen Verhältnisse des Lebens, und tausend Hoffnungen und erst halb gewagte Wünsche begegneten sich nach demselben Ziele. Dann erscheint Rousseau, und dann auch — Voltaire, und die übrigen Alle. Der „*Contract social*“ legte schon die Souveränität in die Hände des rührig gewordenen Volkes, der schamlose Philosoph von Verney wurde zum glattzüngigen, überklaren Exegeten der abstracten Ideen, die Encyclopädisten traten als populäre Zwischenträger und zugleich als Spötter über die alten Institutionen dazu, eine sophistische Aufklärerei folgte der andern. Jetzt war es zu spät, und Frankreich hatte auch schon keine Jesuiten mehr.

Die Aufregung des theoretisch fehlgeleiteten Volkes nahm mit jedem Tage zu, der Ausbruch schien endlich unvermeidlich. Die Nationalversammlung (1789) sollte dem bösen Uebel Einhalt thun. Die drei Stände sind versammelt; weil aber der Adel und der Clerus auch an diesem Tage noch die Bedeutung der wach gewordenen Selbstheit des dritten Standes verkennen konnte, so sehr verkennen konnte, daß sie die alten Zeiten des Absolutismus mit dem ganzen Gewichte ihrer Vorrechte in die Waage legten: da

blieben alle Mittel, eine zeitgemäße Vereinigung zu bewirken, fruchtlos. Die Preſſe hetzte in einem fort: die Schrift des Abbé Sieyes, „*Qu'est ce que le tiers état?*“ wirkte wie ein Zauber auf die Deputirten ein: die des dritten Standes erklärten ſich feierlich für die Repräſentanten der franzöſiſchen Nation. Und als jetzt der König ſelbſt das Anſehen ſeiner hergebrachten Würde dawider zu ſtellen wagte, da rief Mirabeau dem Ueberbringer dieſer Botſchaft die verhängnißvollen Worte zu: „ſagen Sie Ihrem Gebieter, daß wir hier auf Befehl des Volkes ſind, und daß wir nur der Gewalt der Bayonette weichen werden.“ Die Sitzungen wurden eröffnet; das hierarchiſch-politiſche Staatsſyſtem war nicht mehr. Jetzt aber, nachdem der Sturm ſich gelegt, hat Frankreich, was ihm ſein dualiſtiſcher Carteſius zugedacht: die Einheit der Auctorität und der individuellen Selbſtſtändigkeit als conſtitutionellen Staat.

B. Die Geſchichte der franzöſiſchen Kirche.

Die franzöſiſche Staatsgeſchichte war alſo das Reſultat der franzöſiſchen Philoſophie über die Bedeutung des Menſchen und ſeiner Lebensweiſe. Dieſe Philoſophie hatte in dem Urprobleme ihres erſten Stifters Carteſius die den Menſchen conſtituirende Dualität des Geiſtes und der Natur in ihrer ſubſtanzialen Ganzheit unter der Hand; und die daraus hergeleiteten Grundſätze für das practiſche Leben waren, wenngleich von einem neuen, d. h. ſelbſtſtändigern Zeitgeiſte beſeelt, doch im Weſen mit dem traditionellen Regimen der alten Auctorität vereinbarlich; das Streben aber nach Anſchaulichkeit führte dieſe Philoſophie nach und nach aus der Region des Gedankens dahin, wo alles Anſchauen des Menſchen wurzelt, in die Naturwelt: und als dann das Princip der Anſchaulichkeit conſtitutiv geworden und die Normalität des Denkens verdrängt hatte, da war eo ipso der perſönliche Geiſt zur

Null geworden, und die materielle Physis zur Lebensquelle Frankreichs. So mußte Frankreichs Staatsgeschichte, weil sie im ersten Beginne auf eine falsche Objectivität verschlagen worden, einen Umweg machen, bis sie die dualistische Gestalt ihrer heutigen Existenzweise gewann: und wenn sich die Gegensätze auch dermalen noch nicht friedlich geeinigt umschlingen können, so müssen wir Geduld haben, bis Frankreichs zweiter Carteſius, der treffliche Couſin, die seinem Vaterlande eignende Theorie des Dualismus endlich vollauf wird zu Tage gefördert haben. Denn eine neue und letzte Epoche des Wissens ist abermals im Anbruche, und nicht nur für Frankreich, sondern für ganz Europa.

In ganz anderer Weise hat sich dagegen die französische Kirche unter dem Einflusse des Carteſius in die Form des Dualismus versetzt. Auch diese ging zwar in den eingeführten Zeitgeist der individuellen Selbstständigkeit mit ein, auch diese setzte der alten unbedingten Auctorität des Glaubens und des hierarchischen Princips das auf persönliche Selbstheit Anspruch machende Moment der Vernunft entgegen; aber das objectiv ergriffene Material, das reale Was der Theorie und der Praxis blieb ihr im Wesen unversehrt, und als solches das überlieferte der alten Kirche. Die französische Kirche blieb nach wie vor in organischem Verbande mit dem Ansehen der Auctorität; nur das primitiv vorgeschobene Criterium hat sie gewechselt und an die Stelle des ungeprüften Sichhingebens die Ansprüche der individuellen Ichheit gesetzt. So ist es gekommen, daß die französische Kirche, im Unterschiede von den Schicksalen des gewaltsam ausgebrochenen französischen Staates, kurz und gut nur für Theorie und Praxis eine doppelte Erklärung an die alte Auctorität abgegeben und dadurch ihr Verhältniß zu dieser bleibhaft bestimmt hat. Diese Erklärungen sind aber höchst merkwürdig.

Das Princip der Carteſischen Ichheit machte sich schon im ersten Zeitalter seiner Existenz in der französischen Kirche

geltend, und wie ſich dieſes Princip immer mehr als normal in den Vordergrund ſtellte, da griffen es denn auch die franzöſiſchen Biſchöfe auf, und ſetzten nach ihm die zeitgemäße Verwaltung und ihr Verhältniß zur Hierarchie feſt. Hierher gehört die bekannte Erklärung der verſammelten Biſchöfe vom Jahre 1682, oder die berühmten und, wie Andere meinen, berüchtigten Artikel der gallikaniſchen Kirche. Daß dieſe Artikel den Zeitgeiſt des Carteſianismus athmen, wenngleich ſie großentheils nur von alten, aber in Vergeſſenheit gerathenen Rechten reden, dies iſt, wenn auch Boſſuet, ihr Verfaſſer, nicht als Carteſianer bekannt wäre, auch bei der oberflächlichſten Vergleichung ihres Inhaltes mit den Anſprüchen der individuellen Selbſtheit auffällig genug, und die Gegner dieſer Artikel haben dieſen Zuſammenhang auch von jeher zu ihrem Vortheile benutzen zu können geglaubt. Ueber die dieſen Artikeln und den in ihnen ausgeſprochenen Freiheiten gewordene Verketzerung haben wir hierorts nicht zu unterhandeln; uns genügt das Factum der Geſchichte und die Entdeckung ſeines Zuſammenhanges mit den Grundlehren des Carteſius. Und dann wird man auch hier den Einfluß der dualiſtiſchen Aufgabe dieſes Philoſophen wiederfinden, die in ihrer practiſchen Anwendung zugleich das Kirchen- und Staatenleben in Frage ſtellte.

Es erklären die franzöſiſchen Biſchöfe, „der Pabſt ſei zwar die oberſte Behörde des geſammten Kirchenthumes, die höchſte Auctorität in geiſtlichen Dingen; aber es ſeien von Rom aus keine fernern Eingriffe in die politiſchen Verhältniſſe Frankreichs zu machen, denn der Staat ſei als ſolcher eine von der Kirche unabhängige Anſtalt und ſtehe unmittelbar unter weltlicher Herrſchaft. Chriſtus habe geſagt: „Mein Reich iſt nicht von dieſer Welt,“ und ferner auch: „Gebt dem Kaiſer, was des Kaiſers iſt, und Gott, was Gottes iſt.“ Die Könige alſo und Fürſten ſeien in weltlichen Dingen dem Pabſte nicht untergeben, ſie können ſelbſt eben ſo wenig

durch die Schlüsselgewalt an- und abgesetzt, als die Völker dadurch der Treue und Gehorsams gegen dieselben entbunden werden. So sei also der Gebrauch der apostolischen Gewalt zu mäßigen, wie auch die Concilien von Constanz in anderer Beziehung schon bestimmt und festgestellt hätten. — Hier ist auffällig das dualistische Nebeneinandertreten der Kirche und des Staates im Geiste des Carteſischen Problems und der dadurch bewirkten Denkweise über die substanziale Zweiheit im Menschenleben. Die französischen Bischöfe treten aber mit dieser Erklärung dem althergebrachten Systeme der hierarchischen Praxis geradezu, und eben so dualistisch, gegenüber. War bisher alle Gewalt eine geistige gewesen, und als solche eine kirchliche, so floß sie eo ipso nur vom Pabste auf die Fürsten herab; Carteſius stellte die Natur dem Geiste gegenüber, auf der Natur basirt der Staat, und wie diese Natur zur Anerkennung gelangt, sehen wir in entsprechender Ganzheit auch die Selbstständigkeit des Staatslebens dem hierarchischen Regimente sich gegenüber stellen.

Gleichen Sinnes stellten sich aber auch die französischen Bischöfe dem Pabste auf dem Boden der Kirche selbst dualistisch entgegen. „In Fragen des Glaubens, sagen sie, habe der Pabst die Hauptrolle und seine Decrete seien von Allen anzunehmen; sein Urtheil sei aber nur dann unwiederruflich, wenn die gesammte Kirche ihre Beistimmung gegeben*)." Auch in dieser Bestimmung ist die Hinstellung der eigenen Ichheit, gegenüber der allentscheidenden Auctorität, die durchgreifende Tendenz.

Diese Artikel, so gewaltig sie auch gleich anfangs wider die alte Denkweise anzustoßen schienen, sind nichts

*) Daſſelbe hat schon Auguſtin gelehrt über das Urtheil des Pabstes Melchiades in der Donatistensache. Ecce putemus illos Episcopos, qui *Romae* iudicarunt, non bonos fuisse iudices: restabat adhuc plenarium Ecclesiae universae concilium, ubi etiam cum ipsis iudicibus causa possit agitari, ut, si male iudicasse convicti essent, eorum sententiae solverentur. *August.* epist. 43. Opp. T. II.

deſto weniger bis auf dieſen Tag in Frankreich bei Anſehen und Geltung geblieben. Die Verketzerungsverſuche waren vergebens; die Biſchöfe Frankreichs ſahen heller in die Zukunft hinaus, und die noch neuerdings an die Regierung abgegebene Erklärung über ihr Verhältniß zu Rom und Paris laſſen auch dermalen über den Geiſt der gallicaniſchen Kirche keinen Zweifel übrig. Was auch die Schreier ſeit 150 Jahren ſchon verſucht und bis auf den Grafen Maiſtre herab wieder verſucht haben; wahr iſt's, hätte auch die Staatsgeſchichte Frankreichs gleich anfangs dieſe ihr zuſagende Geſtalt des Dualismus aus dem Alten und dem Neuen angezogen, wie ſie nun wirklich hat und noch mehr haben wird, ganz Europa hätte den blutigen Umſturz der Dinge nicht ſo urplötzlich zu beweinen gehabt. Die dualiſtiſche Form iſt die Form Frankreichs: denn ſo ſagt es der Genius ſeiner Denkweiſe. Ein anderes Volk hat einen andern Geiſt: und wohl dem Volke, wenn ſeine Stimmführer dieſen Geiſt verſtehen und ihn, und nur ihn, nicht für heute und morgen, ſondern auf die langen Jahrhunderte zu Rathe ziehen! — — —

Die Verfechter der unbedingten Auctorität wider die Anſprüche der individuellen Vernunft ſind nun aber neuerdings in Frankreich wieder aufgetreten, und zwar wie immer, in der alten Weiſe der Verdächtigung und Verketzerung des Carteſiſchen Princips. Aber auch diesmal haben die Biſchöfe Frankreichs den Zeitgeiſt der Geſchichte zu Rathe gezogen, und, wie oben für das practiſche Leben, ſo hier für die Theorie das Princip der individuellen Selbſtheit gerechtfertigt. De la Mennais war es und Bautain und die verwandten Feinde der Vernunft im Menſchen, welche in der Unbedingtheit des Glaubens das Heil der denkenden Gegenwart predigen zu dürfen glaubten. Das ungefragte Sichhingeben an die Auctorität und an die Tradition, meinen ſie, ſei die Normalrichtung des nach der Wahrheit ſeiner höchſten Wirklichkeiten ſuchenden Menſchengeiſtes; mit der intelligenten

Kraft der angestammten Vernunft sei es nichts, wenn nicht der Glauben an die Offenbarung ihr vorangehe. „Ce n'est pas la foi, qui nait de la raison, c'est la raison, qui nait de la foi," sagt De la Mennais; wogegen der französische Episcopat das grade Gegentheil ausspricht und den präliminären Gebrauch der Vernunft dem Glauben prüfend vorangehen läßt. Die Bischöfe sagen: „Haec propositio, quae sententiam continet in toto opere sparsam, videlicet nullo in casu rationem fidei praeire debere, absurda est, insuper verae religioni, quam ad merum fanatismum redigeret, est admodum iniuriosa." Und wenn De la Mennais diese Rechtfertigung der individuellen Vernunft in dem Geschäfte des Glaubens wieder dadurch glaubt abweisen zu können, daß er sie des Cartesianismus bezüchtigt: so mag es wahr sein, wie es denn auch wirklich wahr ist, daß schon Cartesius selbst sich in gleichem Sinne über den Vernunftgebrauch in der Theologie ausgesprochen hat; dies aber ist für die Sache an sich höchst gleichgültig und kann nur in so fern in Betracht kommen, als Cartesius den ersten Impuls zu dieser Selbstständigkeit der Vernunft gegeben, welche (Vernunft) nun aber in eines Jeden Selbstbewußtsein sich mit der gleichen, unverwüstlichen Angestammtheit ihrer Denkweise als Criterium des Glaubens ausspricht und primitiv oben anstellt. Es ist ja mit aller Philosophie noch nichts gethan, wenn Einer nachweiset, wer jene Wahrheit zuerst ausgesprochen habe; nur der ist ein Philosoph in der rechten Weise, der die Wahrheit zu jeder Stunde aus den Aussprüchen des eigenen Selbstbewußtseins zu deduciren vermag. Und dann mag man die Bischöfe Frankreichs Cartesianer oder wie immer nennen, und diese Bischöfe mögen auch ihrerseits wieder Cartesianer sein wollen, oder auch nicht; sie haben gesagt und mit Bestimmtheit dem Auctoritätssysteme dualistisch gegenübergestellt, was sie und jeder Mensch unvertilgbar in sich selbst findet, — daß die Vernunft

dem Glauben prüfend vorangehen müsse, wenn man anders nicht eben so zufällig grade seinem Glauben anheimfallen als auch denselben fanatisch und ohne Liebe einführen wolle. Daß aber diese Lehre sich primitiv von Cartesius herdatire und, nachdem die alten Heidenphilosophen ausgestorben, durch ihn zuerst wieder in die Wissenschaft eingebracht worden; dies ist eine historisch bekannte Sache, und liegt im Wechsel des Zeitgeistes gegeben. Cartesius selbst hat sich hierüber schon klar genug ausgesprochen. Er sagt Epist. I. 67: Quamvis mens nostra non sit rerum vel veritatis mensura, certe debet esse mensura eorum, quae affirmamus aut negamus. Und specieller auf die Offenbarung angewandt heißt es Epist. I. 99: Cum enim prius nati simus homines quam facti Christiani, non credibile est, aliquem amplecti serio eas opiniones, quas rectae rationi, QUAE HOMINEM CONSTITUIT! contrarias putat, ut fidei, per quam est Christianus, adhaereat. —

Zur nähern Verständigung über die Fähigkeit der sich selbst überlassenen menschlichen Vernunft in Erkenntniß dessen, was dem Menschen Noth thut.

1) Höchst sonderbar ist es doch jedenfalls, daß man so allgemein darüber einverstanden ist, der Mensch sei ein Vernunft-Wesen, er habe Vernunft und sei gar nach Einem Theile selbst wesenhaft Vernunft, — und daß man eben so allgemein darüber uneinig ist, was denn diese Worte und Redensarten so eigentlich bedeuten, und worin denn die Vernunft eigentlich und wahrhaft bestehe, welcher ihr eigenthümlicher Wirkungskreis, und welche darin ihre Functionen seien? wie weit ihre Kräfte reichen? u. s. w.

Diese Sonderbarkeit ohne Gleichen verdient, und for-

dert selbst heutiges Tages ihre Erklärung; und sie kann um des großen Umfangs willen, den sie hat, und um der unermeßlich vielen und wichtigen Consequenzen willen, wovon die auseinander gehenden Ansichten über das Vernunftwesen nach allen Seiten hin begleitet sind, ihre Erklärung nur finden in der Verschiedenheit der Standpuncte, von wo aus man die Vernunft, ihre Fähigkeiten und Thätigkeiten ansieht; — nur von der Verschiedenheit dieser Standpuncte kann es abhangen, wenn man sie hier hoch, dort niedrig stellt, hier groß, dort klein erachtet, hier zureichend findet zur selbstständigen Production von theoretischen und practischen Ideen und Grundsätzen, dort wieder sie unzulänglich dazu nennt, und wenn man im letztern Falle bald ihr absolutes, bald ihr relatives Unvermögen dazu verschiedentlich beschreiben hört.

Die Verschiedenheit der Standpuncte, von welchen aus man die Vernunft-Ansicht nimmt, scheint uns auch wirklich die erheblichsten Differenzen der Ansichten ganz leicht zu erklären; und sollte sich über jene Standpuncte hinaus ein anderer und solcher gewinnen lassen, auf welchem man jene andern beherrschte, dann möchten wir von da aus auch zugleich manchen Streit geschlichtet sehen können.

Worin die Vernunft im Menschen am wahrsten gesetzt werde, davon soll vor der Hand nicht Rede sein, weil darüber keine Einstimmigkeit der Wortführer da ist und auch vor der Hand nicht zu erwarten steht, wir aber auch mit Erregung neuer oder Wiedererregung alter Zwiste eine Arbeit nicht beginnen wollen, welche zur Beilegung von Mißhelligkeiten bestimmt ist. Auch gibt es mehrere Puncte, worüber man in Betreff der Vernunft im Menschen vollkommen im Reinen ist, an welche wir füglich anbinden können, um eine vollgültige Ansicht über ihre Wirksamkeit und Anlagen zu gewinnen, und auch die Einstimmigkeit weiter zu führen.

2) Es ist kein Streit darüber, daß die Vernunft etwas an oder in dem Menschen, und eben deshalb der

Mensch ein Vernunftwesen sei, und dies läßt sich nur denken, wenn es einen Gegensatz zum Menschen in nicht-vernünftigen Wesen gibt; und so bildet dann der Mensch als Vernunftwesen einen Gegensatz zum bloßen Sinneswesen oder zum Thiere. Der Mensch ist daher auch vermöge seiner Vernunft zu gewissen Thätigkeiten, Erkenntnißthätigkeiten und vielleicht auch noch ganz andern Zuständen befähigt, welche dem Thiere abgehen, weil diesem die Vernunft abgeht. Jedenfalls aber ist unter allgemeiner Einstimmigkeit festzuhalten, daß der Mensch durch seine Vernunft zu gewissen Erkenntnissen gebracht werde oder doch werden könne, und daß die Vernunft diese Erkenntnisse bilde, sei es producirend oder recipirend oder wie immer; daß der Mensch durch seine Vernunft oder daß diese selbst nun auch eine natürliche Richtung auf jene Erkenntnisse habe, sei es nun, daß diese eine (latente) Richtung dazu bleibe, oder daß die Vernunft in solcher Richtung lebendig werde, sich bewege und so jene Erkenntnisse erlange, und daß sie hiezu einer ihr äußerlichen und fremden Anregung bedürfe oder nicht; — nicht minder ist man darüber einverstanden und auch in der Annahme consequent, daß die Vernunft, wie sie den Menschen über das Thier erhebt, auch zu menschlichen Erkenntnissen disponirt sei, die höher liegen als die bloß thierischen; und weil die thierische Erkenntniß wesentlich sinnliche Erkenntniß (Wahrnehmung, Anschauung auf Erregung hin) ist, so muß die Vernunft irgend auf ein nicht-sinnliches oder übersinnliches Erkennen gerichtet sein, d. h. die übersinnliche Welt zu dem Gegenstande ihrer Erkenntniß haben; und so spricht man denn auch in aller Welt einstimmig davon, daß der Mensch als Vernunftwesen im Stande sei, Gott und seine Beziehungen zur Welt, Wahrheit, Pflicht und Recht zu erkennen, obgleich man freilich darüber nicht einig ist, wie weit die Vernunft aus selbsteigener Kräftigkeit es darin bringen könne. — Bis zu jenem Puncte sind nun, wie gesagt, Alle einig, sowohl jene,

welche pantheistrend und simpantheistrend den Geist und die Vernunft im Menschen für ein wesenhaft Göttliches erachten, als diejenigen, welche darin nur ein schwaches Eben- und Nachbild göttlicher Erkenntnißkraft erblicken, als auch diejenigen, welche die Vernunft ohne Vergleichung mit und ohne Beziehung auf Gott denken, sie nur an sich denken wollen, und dann entweder spiritualistischer oder naturalistischer und sensualistischer Denkart sind.

3) Also irgend ein Vermögen für höhere — als sinnliche — Erkenntniß muß die Vernunft wohl sein; sie ist ein Reales im Menschengeiste, das man nun aber eben so wohl und leicht zu hoch als zu niedrig stellt; und das sind zwei Extravaganzen, zwischen denen wir die rechte Mitte zu suchen haben. Aber nach welchen ausgemachten Thatsachen und Sätzen soll nun die Fähigkeit der Menschenvernunft ausgemessen werden? Ganz anders muß ja z. B. das Urtheil darüber ausfallen, wenn ich nach christlichen Lehren und Grundsätzen über die menschlichen Kräfte und Fähigkeiten und einschließlich über die Vernunft-Fähigkeit urtheile, und wenn ich das andere Mal als unchristlicher Philosoph urtheile!

Wir wollen in der Beurtheilung uns vor der Hand auf den allgemein menschlichen Standpunct versetzen, und an solche Thatsachen anknüpfen und an solche Grundsätze, die unwandelbar für Alle da sind und gelten; und solche sind doch mindestens die Thatsachen der äußern und innern Erfahrungen, um dann zu sehen, wie diese nun zu nehmen und zu begreifen seien. Wir könnten dann also zunächst darauf ausgehen, die höhere menschliche Erkenntniß als Factum des Selbstbewußtseins und des innern Lebens in einem Jeden zu betrachten, im Hinblicke auf ihre Extension und Intension, um so das anthropologische Urtheil über die Vernunft-Fähigkeit zunächst zu ermitteln. Die Betrachtung aber der im Menschenleben factisch vorliegenden und ausgesprochenen höhern Erkenntnißthätigkeit bekommt sofort wieder ein sehr verschiedenes

Object und ganz verschiedenen Inhalt, und führt auch damit zu ganz verschiedenen Resultaten, je nachdem man die menschliche Erkenntniß in dieser oder jener Sphäre als factisch vorliegend betrachtet und beurtheilt. Es sind dann nämlich folgende Fälle im Allgemeinen zu unterscheiden:

a. Man denkt an einen summarischen Inbegriff aller höhern Erkenntniß, die sich überhaupt in der Menschenwelt angesammelt hat; dann aber hat man eine so unbestimmte Masse vor sich, die aus so verschiedenen Quellen zusammengeflossen ist, daß man darin die Möglichkeit des Urtheils über die Fähigkeit der *sich selbst überlassenen Vernunft* um so sicherer verwischt, als man ja ohnstreitig dann die Vernunft in *keinem Sinne* als sich selbst überlassene Vernunft denken kann; auf diesem Wege der Abstraction können nur die verschiedensten Urtheile darüber zu Stande kommen, weil ja sichtbar sowohl die Masse des zu Beurtheilenden, als die Grundsätze, wonach die Reduzirung vorgenommen würde, dann selbst dazu führen müßte. Wer da z. B. auf der Höhe der gesammten wissenschaftlichen Bildung das ganze Gebiet des menschlichen Wissens überschauete, und noch überdies die Erweiterung desselben durch alle Zukunft ahndend faßte und sie mit jenem Gebiete zusammenzählte, hätte gewiß eine gar große Quantität des allerverschiedenartigsten Wissens vor den Augen schweben; und wenn er nun nicht allein annähme, daß dieses Ganze durch bloße menschliche Kraftanstrengung ohne weitere Einflüsse gewonnen sei, sondern auch dächte, daß die eigentlichste Fortbildung aller Intelligenzen doch nur das Werk von einigen wenigen vorragenden Intelligenzen gewesen, die selbstständig gearbeitet, der würde unstreitig eine überspannte Vorstellung von der Vernunft-*Fähigkeit* im Individuum erhalten; — und wer anders damit verführe, würde eine andere gewinnen. Kurz, man muß die

Fähigkeit der individuellen und sich selbst überlassenen Vernunft nicht ermitteln an so unbestimmbarer Masse, sondern umgekehrt, das Urtheil über die Größe und Geringfügigkeit der Erkenntniß-Masse sich bilden und diese selbst erklären aus der vorher ermittelten Vernunft-Fähigkeit des Individuum, weil man nur hier einen Ausgangspunct hat, der in seiner Einheit und Einfachheit sich sattsam isoliren und eher beurtheilen läßt.

4) b. Oder man nimmt die Erkenntnißthätigkeit in den Individuen in die Betrachtung unter mehr oder minder Rückblick auf die Thatsache des eigenen Selbstbewußtseins; — denn an dieser Thatsache allein können wir uns die übrigen Individuen in ihren innern Zuständen überhaupt, und so in ihren Erkenntniß-Zuständen im Besondern vorstellig und verständlich machen. Da aber ist nun wieder ein Mehrfaches möglich und zu unterscheiden; nämlich:

aa. Man nimmt das Individuum in völliger Isolirung von andern geistigen Einflüssen, die erregend und bildend für dasselbe gewirkt haben oder hätten; — dann wird man aber kaum anders als in künstlicher Abstraction das Individuum so isoliren können, oder man müßte sich an die seltenen und so außerordentlichen als schwer aufzuklärenden Fälle wenden, in denen man einzelne Menschen außer aller menschlichen Verbindung aufgewachsen vorfand; es ist sicher und unbestritten, daß solche sich selbst überlassene Menschen und in ihnen die sich selbst überlassene menschliche Vernunft, so ziemlich oder ganz ohne Vernunfterkenntniß dahin lebend, kaum irgend eine Erkenntnißfähigkeit würden constatiren lassen; und was das Verkehrteste an der Sache wäre, man würde da den Menschen hinstellen, nicht sich selbst, sondern der Natur überlassen; und da könnte es nicht fehlen, daß der Mensch als gänzlich naturalisirt gedacht

würde mit völliger Suppression des Geistes und der Vernunft. — Es ist allgemein zugestanden, und wir wollen am wenigsten dagegen Einrede thun, daß der von allem menschlichen Zusammenleben isolirte Mensch ungeachtet seiner ihm eingegrabenen Vernunftrichtung, und daß die so isolirte Vernunft in ihm entweder zu gar keiner oder doch nur zu einer so geringfügigen Erkenntnißthätigkeit gelangen würde, daß man dies minimum füglich gleich Null setzen könnte. Wenn man demnach bei der Bezeichnung der sich selbst überlassenen Vernunft an solchen Sinn der Worte denken wollte, dann dürfte man auch unbedenklich behaupten, daß es mit solcher Vernunft in der That nichts sei. Das ganze Leben des Menschen und das geistige sowohl als das animalische, ist kein absolutes, sondern ein relatives Leben, obgleich die Relativität der geistigen Lebensentfaltung nicht so allseitig ist, als die des animalischen; auch der Geist im Menschen existirt nicht unbedingt, vielmehr bedingt, und bleibt in seiner ganzen Lebensentfaltung noch immer gebunden an Erregungen; — wie er practisch als Wille (im Gebiete des Moralischen) nicht absolut frei dasteht, nicht frei von äußern Einwirkungen und Sollicitationen, sondern nur frei von der Bestimmung durch die Reize der Sinnlichkeit, und das Subject für die freie Wirksamkeit und die moralische Selbstbestimmung wiederum nach allen Seiten der äußern oder innern moralischen Einwirkungen bedarf: so auch steht der Geist im Theoretischen als Vernunft eben so wenig absolut frei da, und findet sich auch abhängig in seinen material freien Evolutionen von mancherlei äußern Erregungen. Man vergl. hierüber das 22. Heft und den Artikel: Ueber das Gewissen und seine Wurzel in der geistigen Menschennatur, Nr. 7, zu welchem Artikel der vorliegende im Ganzen ein Seitenstück bilden soll, —

so wie den Aufsatz: Ueber die substanziale Verschiedenartigkeit zwischen Natur- und Geisteskraft. Heft 25. 26. und 27.)

Das ganze geistige Leben des Menschen steht so wesentlich auch in seinen Relationen da; wie der Geist nur relatives Dasein (durch Anderes) hat, so hat er auch nur eine relative Lebensentfaltung — diese jedoch nicht so durch Anderes, als an Anderm, und an und mit diesem Andern von Innen aus; im Besondern entwickelt der Geist als Vernunftwesen seinen Lebenslauf nur in irgend einem Kommerzium mit der Geisterwelt und zunächst in einem Kommerzium mit geistigen Wesen seiner Art; und eben deshalb versinkt er außerhalb solchen Zusammenhangs in's Nichts, oder richtiger: tritt außerhalb desselben gar nicht lebendig hervor, zumal da in der ersten Periode der gesammten Entwicklung die Sinnlichkeit in einer schiefen Richtung das Lebensruder allein führt, und in dem Augenblicke, wo die Vernunft erwachen könnte, ihre Obergewalt so vollauf befestigt da stehen würde, daß es ungereimt wäre, zu erwarten, die ohnmächtige und entrückte Vernunft würde solche Allgewalt brechen. Man darf sich daher gar nicht darüber wundern, daß der Mensch ohne anderseitige Bewegung ganz der Thier- und Naturwelt sich assimilirt, man müßte sich vielmehr verwundern über das wahrhaft Wunderbare, wenn es nicht so käme und der Mensch noch vollkommene Menschheit repräsentirte außer aller Communication mit dieser selbst. „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein stehe," gilt auch hier. — Oder

5) bb. Man nimmt das Individuum in dem allergewöhnlichsten Zusammenleben mit Wesen seiner Art. Hier aber stellt sich dann die Vernunftthätigkeit der Menschen in einer so bunten Mannigfaltigkeit factisch heraus, daß grade durch diese variirende Spielarten der Menschenver-

nunft alle bestimmte Auffassung ihrer eigentlichsten Fähigkeiten abgeschnitten, und diese selber darin zu verschwimmen scheint. So wie nämlich äußere Bedingungen aller Geistes- und Vernunft-Entwicklung anerkannt werden müssen, so ist auch von der Art der äußern Bedingungen diese Art der Entwicklung und noch mehr deren Grad abhängig. Vorzüglich kommen hier in Betracht das Alter der Menschen, die körperlichen oder organischen Hemmnisse und Förderungen, das Zeitalter, worein sie fallen und der Zeitgeist, der es leitet; selbst die Klimate und Zonen, unter denen die Menschenentwicklung überhaupt und die Geistes- und Vernunft-Entwicklung im Besondern Statt findet. Wie so ganz unbedeutend ist daher die höhere Erkenntnißthätigkeit nicht in den Kinderjahren? ja man darf sagen, daß es Abnormitäten seien, wenn dieselbe sich auffallend früh herausstellt, und daß sie in der Regel gar nicht einmal sich rege bis zu einer Periode der Entwicklung hin, deren Anfang in genauer Bestimmung Niemand auch nur in sich selber angeben, viel weniger an Andern und allgemeingültig treffen kann. Mag auch der Anblick des unmündigen Kindes sogleich ein höheres Wesen kund geben, als alle Thierwelt uns vorführen kann, so kann das doch nur begriffen werden aus dem, nur noch erst prädestinirten, Verhältnisse, worein sein beseelter Leib zum Geiste treten und worin er dann stehen soll, — aus solcher Bestimmung für den Geist, — aber nicht aus dem wirklichen Auftreten geistiger und vernünftiger Denk- und Wollensthätigkeiten. — Wie verschieden zeigt sich nicht die höhere Erkenntnißthätigkeit von da an wieder im Jünglings-, Mannes- und Greisen-Alter? Der Einfluß des Geschlechtes, des Temperamentes ꝛc. ist vielleicht nicht minder erheblich. Ganz vorzüglich groß ist der Einfluß der Zeitalter und der Zonen. Wie so sehr verschieden findet sich nicht die Erkenntnißfähigkeit ausgeprägt nach den Haupt-Perioden in der Geschichte der Menschheit, in der alten, mittlern und neuern Zeit beim Hinblick etwa auf die Denk-

male ihrer Literatur? Wie ragt nicht die eine Zeit vor der andern so hell hervor und wie dunkel ist nicht die andere dagegen dann beschattet? und wie weit gehen nicht die Ansichten des durch künstliche Abstraction und Fiction aufgefaßten Zeitgeistes über dieselbe Sache dann auseinander? Wie ragt nicht unser so geistreich und schöngeistig sich selbst dünkendes Zeitalter nach seinem (wahren oder irrigen) Dafürhalten hervor über das dann so viel erhöhete Mittelalter und die mittelalterliche Vernunft? — Und nehmen wir nun die Verschiedenheit der Völker, Länder, Klimate und Zonen hinzu, wohin verlieren wir uns dann? Ohne Zweifel läßt sich bei den Feuerländern und Esquimaux die nordteutsche und Hegelsche Vernunft-Weisheit in keiner Spur antreffen, und schwerlich möchte man diese Menschen fähig halten, je in die Tiefen dieser bei uns gepriesenen Weisheit selbstständig hinabzusteigen oder auch nur hinabgeleitet zu werden; sicher genug ist deren Vernunft mindestens unthätig, wenn auch nicht unfähig, den Richtungen zu abstrusen Erkenntnissen nachzugehen, und auch ganz unfähig, diesen teutschen Speculationen zu folgen, um so mehr aber, sie selbstständig aus sich zu erzeugen; — wobei es indessen ganz und gar dahingestellt bleiben soll, ob diese Menschen dabei wirklich etwas verlieren, oder gar vieles gewinnen.

Nehmen wir also die Menschenvernunft in einer niemals wirklichen Isolirung und Abstraction, dann versinkt sie uns in Nichts; nehmen wir sie in den überall wirklichen Relationen, dann verschwimmt sie uns unter den vielen Gestaltungen wieder und das Elend scheint hier dann eher zu- als abzunehmen; bringt es nämlich jene sich selbst überlassene Vernunft auch nie zu etwas Realem, so bleibt sie doch mindestens regungslos vor der Null stehen; diese relativ genommene Vernunft dagegen führt wegen der unübersehbaren Gegensätze mindestens eben so oft zu dem minus des Realen als zum plus, zum negativum als zum positivum, zum Irrthum, als zur Wahrheit; ja

jene Seite herrscht wegen ihres Reichthums der Ansichten wohl gar vor, weil die Wahrheit dagegen doch immer nur Eine ist, und sich so wenig constant hindurchzieht, daß man sie darüber gar nicht erkennen kann. Nicht allein also die sich selbst, sondern auch die allem Andern überlassene Vernunft erscheint als eine arme Verlassene und ist übel daran. — Und wenn man also, wo von der menschlichen Vernunft rühmliche Rede kommt, an diese ihre Exemplare und Varietäten denkt, dann muß alle Ruhmredigkeit sinnlos erscheinen; das an sich erscheint dann überaus winzig und schmächtig, und die Beziehung (die Vernunft an Anderm) erscheint dann so schwankend und wechselnd, daß sie durch diesen Reichthum ihrer Spielarten eher zu einem großen Banquerutt geführt wird als zu einem sichern bleibenden Besitz.

Allein gänzlich anhaltlos wird darum die Sache dennoch nicht nothwendig. Gibt es doch der Spielarten in allen Reichen der Natur in ihren Producten auch überall unzählige, und gibt es darin nach einem wohlgegründeten Denkgesetze ja auch nicht zwei vollkommen gleiche und gleichgebildete Realitäten! und doch vermag der Naturhistoriker sie an äußern Merkmalen zu rangiren und zu ordnen; und doch erkennt man überall ebenso den Menschen neben der Thierwelt und findet ihn als Vernunftwesen wieder; und es sollte hier so ganz unmöglich sein, an innern Merkmalen die Vernunftfähigkeit herauszukennen?!

6) Es ist gewiß, daß alle bildsamen Kräfte (und in jenen Relationen stellt sich doch die menschliche Vernunft wohl am allersichtbarsten in die Reihe des Lenk- und Bildsamen) — daß alle bildsamen Kräfte wohl eine verschiedentliche Cultur und darin verschiedene Grade der Wirksamkeit gewinnen können, daß sie aber ihre Natur dabei fortbehaupten müssen, sollte diese auch nur in einem besondern Lebensstreben gelegen sein, so daß unter jenen gesammten Einflüssen doch niemals eine Anti-Vernunft wirklich wird; und wenn nun im empirischen Zusammenleben

der Menschen alle Erkenntnißfähigkeit wegen solcher Varietäten eine große Unbestimmtheit und Ambiguität wird; so gibt es dennoch auch Mittel und Wege, diese zu begrenzen, und das wird sogleich geschehen können, wenn diese Verhältnisse der Menschen mehr bestimmte und mehr gesetzlich-einförmige werden, und wenn wir uns an den Menschen in diesen Verhältnissen anschließen. Unter den derartigen Verhältnissen aber haben wir allein diejenigen zu beachten, in welchen das gesammte Erkenntniß- und Wissens-Streben seine vollere Durchbildung und durch diese seine bestimmtere, höhere und höchste Form gewinnt. Es kann dann in diesen der Grundsatz zur Anwendung gebracht werden, daß im Allgemeinen die Vernunftthätigkeit und Vernunftfähigeit höher stehe, je höher im Allgemeinen das Wissensstreben steigt und je mehr es seine Befriedigung findet, und daß das Wesen und die Fähigkeit der Vernunft daselbst sich hier vollendeter aufschließe und sicherer zu erkennen gebe; von dem höhern Wissen und dem Streben danach gilt dies hier um so mehr, je mehr es in jenen empirischen Verhältnissen unterdrückt bleibt oder in seinen schwächsten Anfängen ruhen bleibt. Und dann kann man hier

cc. das Individuum betrachten auf dem Standpuncte der Wissenschaft.

7) Das Wissensstreben gelangt in seinen Fortschritten überall und immer zu einiger Wissenschaftlichkeit und Wissenschaft; und die Erkenntnißfähigkeit wird damit wissenschaftlich erhöhet, die Vernunft wird eine wissenschaftlich gebildete Vernunft; und diese ist es allein, worauf wir hier noch zu achten haben. Das ergibt sich daraus, daß allein auf dem Standpuncte der Wissenschaft und so für wissenschaftlich gebildete Menschen die Frage ihre Möglichkeit und ihre verständige Bedeutung gewinnt: wie viel die sich selbst überlassene Vernunft zu erkennen vermöge? Auch aber auf wissenschaftlichem Standpuncte wird nicht allein das Ergebniß der Vernunft-

thätigkeit, sondern selbst der Grad der erhöhten Vernunftfähigkeit in den verschiedenen Individuen verschieden sein, weil die mitgebrachte Fähigkeit, die Ausgangspuncte, die Art der geistigen Fortbewegung, die Anleitungen und Hülfsmittel und vieles Andere, gar sehr verschieden sind; — es wird aber auch nothwendig alles dies um so weniger Unterschiede übrig lassen, und die Vernunftthätigkeit sich um so einförmiger ausprägen müssen, je mehr das Gesetz der wissenschaftlichen Construction zum Bewußtsein gebracht, je mehr seine Einhaltung gesucht und in gemeinschaftlichem Ringen überwacht wird, je höher die Wissenschaft der Zeitalter überhaupt steigt; kurz, je mehr wissenschaftlicher Sinn verbreitet wird. Und auf diesem Wege des Fortschrittes ist eine Wissenschaft, durch selbstständige Vernunftthätigkeit gebildet, mindestens vorstellig gemacht. — Die griechische und römische Wissenschaft mögen uns für das Alterthum das Ergebniß der eingeborenen Vernunftfähigkeit in der Menschheit repräsentiren, und für die neueste Zeit mögen die gepriesensten Systeme in allen Gebieten es thun.

Daß nun eine durch wissenschaftliche Bestrebungen erregte und fortbewegte Vernunft zu mancherlei Einsichten befähigt sei, die dem ungebildeten Menschen nothwendig fehlen, das darf doch unbedenklich zugestanden werden, grade weil solche Vernunft mehr vermag. In allen Menschen liegt in der gemeinsamen Menschennatur die Bedingung der Möglichkeit und die innere Möglichkeit selbst, Wissenschaft zu erstreben und zu gewinnen, und dadurch die Kräfte der Menschenvernunft um viele Grade zu erhöhen; selbst in dem rohesten Wilden und dem geistig deprimirten Esquimaux ist das so; nur treten äußere Hemmnisse der Vernunftcultur oft stark entgegen, aber mindestens eben so oft auch greifen äußere Förderungsmittel bewußt und unbewußt in die Fortbildung ein; — weil nämlich der Geist ein Wissensstreben in sich selber trägt, so wird im Leben des Geistes unter und mit Geistern dies

auch fortwährend seine Ausbildung in einigem Grade suchen und finden; und in jeder folgenden Generation wird der Geist schon mehr Hindernisse besiegt und hinter sich sehen, und die Wege mehr geebnet finden müssen, mindestens dann, wenn man annehmen darf, daß nicht das traurigste Mißgeschick in Betreff der Fortbildung auf dem Menschengeschlechte ruhe, was aber schon zum Troste den stärksten Anschein gegen sich hat, und wohl auch in dem Walten einer göttlichen Providenz einen ewigen Widersacher haben dürfte. Der Fortschritt in Cultur und Wissenschaft im Menschengeschlechte im Großen ist unaufhaltsam, und obwohl nach Freiheits- und Geistes-Gesetzen vor sich gehend, dennoch im Großen und im Ganzen stetig; es kann nur dem befangenen Blick, der auf Einzelnheiten geht, diese Wahrheit verborgen bleiben, so wie es auch nur Blindheit sein kann, wenn Einzelne vermeinen, diesen Fortschritt aufhalten zu müssen und aufhalten zu können; — im Gebiete des Erkennens ist der Fortschritt im Geistesleben sogar am auffallendsten, nach Extension und Intension, aber auch im Gebiete des Practischen (des Wollens) ist er wieder sichtlich, wenn man die Einzelnheiten vergangener Perioden in einzelnen Regionen nicht zu sehr isolirt betrachtet und dann zu hoch anschlägt, und wenn man dagegen die große Weltbewegung beachtet, welche die sittliche Cultur zu ihrem Resultate hat und welche selbst in unsern Tagen, wo der sittliche Heroismus in Einzelnen nicht gerade brillirt, an großartigen Erfolgen so reich gewesen ist, trotz der ganz miserablen Werkzeuge, die unter höherer Leitung zu dem großen Endzwecke mitwirken mußten. — Für den Occident bedarf es nicht einmal der Andeutung derselben; aber wer könnte auch nur im Oriente die große Catastrophe in ihrem Herannahen noch verkennen, die bereits durch Ereignisse eingeleitet ist, welche die Historiker der Vergangenheit wohl nicht zu ahnden vermochten? — Der Christ trägt die Ueberzeugung, daß Christus durch seinen Eintritt in das

Geschlecht rückwärts und vorwärts von seiner Geburt an gerechnet der Grund dieser Erscheinung und der h. Geist die Seele dieser Fortentwickelung ist, und daß diese ihr Ziel erreichen werde.

Wenn nun bei uns die Vernunft als eine sich selbst überlassene in Rede kommt, dann wird also sie keineswegs als eine individuelle Vernunft genommen, die von allem wissenschaftlichen Zusammenwirken isolirt, material und formal davon unberührt geblieben wäre, sondern es wird dann sogar von der Idee ausgegangen, daß diese (philosophirende) Vernunft so recht in der Mitte stehe, das wissenschaftliche Material, die geistige Ausbeute der wissenschaftlichen Bewegungen sich angeeignet, und zugleich durch Fortbildung an dem mehr fortgebildeten wissenschaftlichen Gange sich formal vervollkommnet habe. Sie steht dann also auch unter den mannigfaltigsten und reichhaltigsten Influenzen, jedoch mit voller Selbstständigkeit und sogar mit viel größerer Freiheit des Urtheils von mißleitenden Einflüssen da.

8) Unter den Förderungsmitteln der Intelligenz steht nun beim wissenschaftlichen Streben ohne Zweifel die Offenbarung oben an, welche wir im Christenthum verehren, und womit denn eine Kräftigung von Innen her in nächster Verbindung steht; und so kann man nun

dd. das Individuum nehmen unter dem Einflusse der christlichen Lehre oder der Offenbarung. Bei jeglichem Christen, der auf wissenschaftlichem Standpuncte steht, muß man auch wenigstens eine historische Kenntniß der christlichen Lehren voraussetzen; und zumal hat jegliche Philosophie unter Christen irgend ein näheres Verhältniß zum Christenthum und reiche Bekanntschaft mit ihm zu Grunde; und da ist es nun die Hauptfrage, was auf solchem Standpuncte die Bezeichnung einer sich selbst überlassenen Vernunft bedeuten könne, wie weit die Fähigkeit der Vernunft selber hier reiche, oder

wozu sie zulänglich erachtet werden könne und müsse?

Das Christenthum ist nach allen Seiten hin in der Entwickelung der Menschheit von so außerordentlichem Einflusse gewesen, daß es wohl eine Lächerlichkeit heißen müßte, zu wähnen, die philosophirende Vernunft sei ohne Einfluß desselben geblieben; es ist aber mindestens eine eben so große Unbegreiflichkeit, als jene Lächerlichkeit groß wäre, daß man so häufig wegen dieses wohlthuenden Einflusses nun auf die philosophirende Vernunft so hinsieht, als sei sie gar keiner Beachtung mehr werth; hat das Christenthum das Leben regenerirt und fährt es damit fort, und hat diese Regeneration gerade das geistige Leben im Geschlechte wieder erhoben, wie sollte dann gerade die Intelligenz, diese theoretische Seite des Geistes des wohlthuenden Einflusses entbehrt haben? Ist die Vernunft auch im Heiden noch respectabel und der einzige natürliche Anbindepunct zur Erkenntniß der übersinnlichen Welt: wie sollte sie im Christen nicht noch mehr zu respectiren sein, da sie in ihm eine so sehr erleuchtete geworden ist? Es beruhet daher eben so sehr auf einem groben Mißverständnisse, wenn frommgläubige Christen heutiges Tages in selbstständigen Evolutionen der sich philosophirenden Vernunft und in philosophischen Constructionen und Reconstructionen so häufig bloße Anmaßung finden wollen, als es auf der andern Seite thörichten Uebermuth an den Tag legen würde, wenn hier Einzelne ihre Vernunft-Fähigkeit ohne solchen Einfluß wähnen und nun überschätzen wollten. Daß es Rationalisten genug gegeben habe und es deren noch gebe, die da glauben, mit ihrer eigenen Vernunft und selbstständig allen Inhalt der christlichen Lehren construiren zu können, das ist wahr, selbst, daß manche von ihnen mit diesen Lehren theilweise wenigstens in Widerstreit gerathen sind; daß aber je Einer geglaubt habe, das historische Christenthum, die positive Christus-Religion, habe nicht wesentlich zur Ausbildung der Vernunft im Geschlechte

beigetragen, das glaube ich nicht und ist auch unerweislich.

Das also steht sattsam fest: die im Menschen an sich keimende Vernunft (anerschaffen oder gezeugt, worüber wir hier nicht weiter sprechen wollen) bedarf zu ihrer Entwicklung mannigfaltiger Anregung; es ist factisch und historisch, daß sie solche stets finde und gefunden habe, wo sie nur zu einigem Leben erwachte; es ist welthistorisch, daß unter allen Anregungen jene, welche das Christenthum gab und gibt, die allerbedeutendste gewesen; und es liegt doppelt und dreifach in den Worten selbst, daß es im Christenthume und im Christen keine sich selbst überlassene Vernunft gibt, wenn diese genommen wird als eine solche, die rein aus sich das wäre und geworden wäre, was sie ist. Und wie wir nach einer frühern Bemerkung unsere ganze Frage nur zu richten brauchten auf die wissenschaftlich gebildete Vernunft, so haben wir sie fast eben so sehr nur zu richten auf die wissenschaftlich gebildete Vernunft des Christen; denn eine solche ist es überall, womit wir in wissenschaftliche Berührung und in Streit gerathen.

9) Der Streitpunct liegt nun darin: Ist auf diesem Standpuncte die Vernunft genöthigt oder auch nur befugt, das ganze Räthsel des Daseins und Lebens sich zu lösen im Glauben, und also auf die natürlichsten Fragen des Menschengeistes, woran sein ganzes Leben hängt, die Antworten zu entnehmen aus den autoritativen Aussprüchen des Christenthums? oder vermag sie fortan die richtige Antwort auch selbstständig aus sich zu finden und zu bewahrheiten, und diese Antworten überhaupt als rationale Entscheidungen geltend zu machen? Ist im Besondern das Christenthum schlechthin und ohne Weiteres als autoritativ für sie anzusehen und so gläubig festzuhalten, oder ist sie befähigt und befugt, selbstständig nun noch zu urtheilen über seine autoritative Gültigkeit, und dies zu thun auf dem Standpuncte einer

historischen Bekanntschaft mit ihm, in Isolirung dieses Standpunctes und dieser Bekanntschaft vom mitgebrachten Glauben?

Man sollte denken, Letzteres sei ganz und gar nicht zu bezweifeln. Ist nämlich die Vernunft in der Menschheit überhaupt fähig — selbst ohne alle Verbindung mit der christlichen Welt — wenigstens manche Sittenlehre zu gewinnen und mancherlei Erkenntniß über das Sein und seinen Zusammenhang sich zu ermitteln; ist die wissenschaftlich gebildete Vernunft der Menschen schon von selbst kräftiger, weiter wirkend und leichter wirksam, und hat sie in der griechischen und römischen Welt bereits so manche Resultate gewonnen, die den christlichen Lehren nicht grade unähnlich sind; dann scheint es, müsse sie zu höherer Erkenntniß auf dem jetzigen Standpuncte der Wissenschaften und der Bildung unter dem Einflusse des Christenthums auch um so mehr im Stande sein, aus eigener Kraft nunmehr sich viel höher hinaufzuheben und sich das Räthsel des Daseins und des Lebens mehr und mehr zu entwirren.

Dies ist nun auch unsere vollste Ueberzeugung, und wir glauben mit solcher Ueberzeugung weit mehr im Geiste des Christenthums zu stehen, als diejenigen uns darin zu stehen scheinen, welche noch immerfort und selbst für alle Zukunft hin die menschliche Vernunft für so ohnmächtig erachten, daß sie ihnen in der That als eine kraftlose Kraft erscheinen muß, ein Dafürhalten, womit sie nicht allein alle Würde, Selbstständigkeit und Selbstmacht des Geistes negiren, sondern selbst dem Christenthum seine ganze menschliche Seite und Bestimmung, und endlich Christo die menschliche Natur abstreifen müssen, falls sie nur irgend die speculativen Consequenzen oder auch nur die nächsten Consequenzen ihrer Ansicht für das practische Leben durchschauen; und sollten sie diese so befangen als unbefangen auch nicht durchschauen, so werden diese dennoch eben so gewiß sich geltend machen, wenn nur jene Ansichten ihre Ausbreitung gewinnen, als auch der frau-

zösische Encyclopädisten-Geist seine traurigen Consequenzen fand, de. (nur von einer andern Seite her) ebenfalls die menschliche Vernunft aufhob und in einen ganz armseligen Sensualismus auslief. — Wir vermögen nicht zu durchschauen, mit welcher Befugniß und welchem Vortheil die Frommgläubigsein-Wollenden die Kräfte der Menschenvernunft so niedrig anschlagen wollen, daß diese nichts Uebersinnliches real finden könne, als nach Art der Sinne, welche den Erscheinungen begegnen müssen, um etwas zu erfassen, und welche nicht einmal wesenhaft Geisteskräfte sind, sondern nur dem Geiste angehören und dienen; daß sie keine Lebensregel aus sich zu dictiren vermöge, und daß sie nur wieder eine äußerlich hingestellte recipiren und nach öfterem Recitiren sich aneignen könne, wie der Knabe jetzt sein A B C und das Ein mal Eins; — die da in ihrem supranaturalistischen Eifer und Positivismus den Geist zu einem Sinne für das Uebersinnliche, und die Vernunft also, wenn auch nicht zu einem unsinnigen Vermögen, doch nur zu einer Gradation des Sinnes machen, der etwa das Innere und Verborgene, die Tiefe und die Höhe schaute; kurz, die auf solche Weise den Dualismus in der Menschennatur negiren, und dann consequent auch zur Aufhebung des Dualismus zwischen Gott und der Welt und so zum Pantheismus schreiten müssen!

Ist das Christenthum Erlösung und Erziehung des Menschengeschlechts, nun dann wird ihm wahrlich kein großer pädagogischer Geist zugetraut, wenn es nichts Anderes im Menschen voraussetzt, als eine Fähigkeit zu recipiren, und ihm kein großartiger Erfolg vindicirt werden können, wenn die Geisteskraft unter seinem 2000jährigen Einflusse zu keiner größern Selbstständigkeit erhoben ist, da in allen menschlichen Beziehungen die Vernunft schon durch bloße gesellige und wissenschaftliche Einflüsse zu so großer Selbstständigkeit und Productionskraft sich überall zu erheben im Stande war.

10) Freilich wohl lehrt das Christenthum eine Depra-

vation des Geistes im Menschen durch die Sünde, und eine allgemeine durch die Erbsünde, die Ursünde und ihre Folgen; und obwohl diese Depravation zunächst in einer Depravation des *Willens* und in der Verkehrung seiner guten Richtung lag, so ist doch davon eine Umdunkelung und Verdunkelung der Vernunft und ihrer Ideen und eine große Unsicherheit und Lähmung im Gebiete der Erkenntniß die Folge gewesen, — wie es ja auch noch immer die Erfahrung bezeugt, daß da die Erkenntniß Gottes und seines Willens und alles Uebersinnlichen in dunkle Nacht zurücksinkt und der Mensch in Verfinsterung des Geistes fällt, wo er der Sünde anheimfällt und in so sinnliches als sündhaftes Leben versinkt; — eben so unläugbar spricht sich im Leben des Menschengeschlechtes wie der Individuen ein augenfälliges Mißverhältniß zwischen der Kräftigkeit des Geistes und der Gewalt der Physis aus, vermöge dessen der Geist seine Ideenwelt niemals so lebhaft erschauet und so festhält, als der Sinn die Sinneswelt anblickt und liebt; — es ist aber auf christlichem Standpuncte diese Depravation des freien Willens keine *absolute* Depression und Vernichtung der Freiheit, und eben so wenig ist deren Rückwirkung auf die Intelligenz eine *Vernichtung* dieser; die Vernunft ist eben so wenig und sogar noch weniger darum vertilgt und ausgelöscht, als die Freiheit darum aufgehoben ist; und unter glücklichen Verhältnissen, worin nämlich die Vernunft auf wissenschaftlichem Boden steht, ist darum ihre Sphäre nicht grade so gar enge zu umgrenzen. Und ist auch durch die Erbsünde alles Schlimme über den Geist gekommen und das Licht der Vernunft sehr geschwächt worden, so ist doch auch durch die Erlösung eine um so größere Befreiung des Geistes vom Bösen und eine um so hellere Erleuchtung der Vernunft wieder eingetreten, und durch die Taufe und die Aufnahme in den Gnadenbund die ursprüngliche Vernunftfähigkeit in uns *wenigstens* wiederhergestellt, und der schlimme Einfluß der Sünde um seine

Bedeutsamkeit gekommen. Ist aber die Vernunft im Menschen durch die Erbsünde und durch die selbstbegangene Sünde noch lange nicht ausgelöscht, und am wenigsten in der Menschheit und zumal in der christlichen Menschheit zur Unvernunft und Anti- oder Wider-Vernunft geworden, so daß sie statt auf das Sein (theoretisch und practisch, erkennend und wollend) auf den falschen Schein, statt auf Wahrheit nun auf Irrthum ihre eigentlichste Richtung genommen hätte, — wie das doch neulich ist gelehrt worden, als es hieß l'erreur est à la raison, — so ist auch leicht anzunehmen, daß die Erlösung ihre eigentlichste Richtung wieder hergestellt und sie selbst erhoben habe. Alle mitererbte Schwäche der Menschenvernunft hat, wie gesagt, nach christlichem Dafürhalten, im Christenthume, zumal unter wissenschaftlicher Anregung, durch die Erlösung eine sattsame restitutio in integrum erhalten, so daß auf jene Schwächung unter Christen gar nicht mehr recurrirt zu werden braucht, sondern die Vernunft noch immer für eine bedeutende geistige Macht und Kraft gelten kann und muß.

11) Sollte man nun überdies auch noch meinen, die geistigen Kräfte des Christen bedürften selbst nach der Erlösung und der Aufnahme in den Gnadenbund noch immerfort der Kräftigung aus der Höhe, und die Vernunft bedürfe derselben noch immerfort im Erkennen der Wahrheit, so daß sie ohne Gott (d. h. ohne Mitwirkung oder Anregung Gottes und seiner Gnade) Gott und die Wahrheit und selbst die christliche Wahrheit nicht zu finden vermöge, daß sie also als sich selbst überlassene und selbstständige Vernunft noch immer übel daran sei: so ist doch auch zugleich gewiß, daß jeglichem, nach Kräften und redlich forschenden Christen die dazu erforderliche Gnade Gottes reichlich zu Gebote stehe, und nicht bloß dem Christen, sondern auch dem Heiden, weshalb dann Deo adiuvante die Vernunft recht viel selbstständig erkennen kann, und namentlich in Ansehung der christlichen Lehre, ohne es aus der historisch

gegebenen und in der Kirche autoritativ explicirten Offenbarung entnehmen zu müssen. Sie kann dann selbstständig viel erkennen, kann manche Lehre des Christenthums selbstständig wahr finden, ohne auf der Autorität des Christenthums zu fußen, kann die Wahrheit des Christenthums im Allgemeinen nachweisen unter Beziehung auf seine Entstehung und Verbreitung und die Mittel für Beides, und sie soll sogar nach der Meinung Mancher, die von einer *selbstständigen* Wirksamkeit der Vernunft nichts wissen wollen, im Stande sein, alle Geheimnisse des Christenthums rational zu entfalten, und mit dem Steigen der wissenschaftlichen Cultur dieser wirklichen Entfaltung stets näher und näher kommen.

Indessen ist es dennoch selbst auf christlichem Standpuncte eine ganz unerweisliche Annahme, daß die Depravation des Geistes im Theoretischen an sich so weit reiche, als die Freunde der fast absorbirten und übermäßig geschwächten Vernunft so gern anzunehmen pflegen; nur die *sittliche* Ohnmacht ist nach christlicher Lehre bis dahin durch die Sünde vollständig geworden, daß die selbstständige Thatkraft und der freie Wille durchaus der Anregung und fortwährenden Stärkung bedürfen, um irgend etwas Gutes zu wollen und zu vollbringen; daß auch die natürliche *intellectuelle* Ohnmacht eben so weit reiche, ist nicht allein unerweislich, sondern hat auch Mancherlei gegen sich, im Besondern dies: das ererbte Böse liegt doch zunächst nur in einer schlechten Disposition des Willens, und die Schwächung der Intelligenz ist davon nur eine Nachwirkung; daß nun vermöge dieser Nachwirkung in der secundären Kraft (in der Intelligenz) *derselbe Grad* der Depravation wirklich geworden, der in der primären (im Willen) wirklich wurde, ist nur durch einen großen Paralogismus herauszubringen. — Doch aber mag man über diesen Grad der Depravation der anerschaffenen Geisteskraft denken, wie es beliebt; das oben berührte Gegenmittel reicht vollkommen aus gegen jeglichen Grad derselben.

So wie aber auf dem wissenschaftlichen Standpuncte in der Untersuchung der Wahrheit des Christenthums und des Christenthums keine Appellation auf die Stärkung des Geistes durch das historisch gewordene Christenthum von Bedeutung ist, diese vielmehr in den Thatsachen des Selbstbewußtseins abläuft, gleichviel wie diese in das Selbstbewußtsein gelangen, ob durch Beiwirkung von Oben oder durch selbstgenügende Geisteskraft: so ist auch gegen diese Untersuchung auf wissenschaftlichem Standpuncte keine Appellation auf die Erbsünde und eine Depression des Geistes durch dieselbe zulässig; diese Schwächung und jene Stärkung finden sich erst in dem gläubig anerkannten Christenthum als bestimmt erkennbar vor, und können also auf dem wissenschaftlichen Wege zu dessen gläubiger Anerkennung uns nicht schon begegnen. Der Mensch steht hier, wie bemerkt, allein in den Thatsachen des Selbstbewußtseins und sowohl in der Deduction derselben aus Principien im Geiste, als in der Anwendung derselben in der Beurtheilung des Factischen und des Historischen und des Christenthums im Besondern, ohne alle reflexe Frage danach, ob diese Thatsachen, welche doch zunächst aus dem Geiste fließen, unter göttlichem Einflusse aus ihm fließen oder ohne diesen; und es kann nicht grade zur Mißachtung des Geistes dienen, wenn man die göttliche Einwirkung in ihn denken zu müssen glaubt. Es verhält sich hier mit der Erkenntniß im Gebiete des Uebersinnlichen, namentlich aber mit der wissenschaftlichen Untersuchung der Wahrheit des Christenthums, dann in der Art (wiewohl nicht nothwendig in dem Grade so), wie es sich verhält mit der Pflichterfüllung, dem Bewußtsein der guten That, der Freiheit und der innern Möglichkeit, sie zu setzen. Es ist nämlich unläugbare Thatsache des Selbstbewußtseins und auch positive Lehre des Christenthums, daß der Mensch der freien Selbstbestimmung zum Guten fähig sei, daß er auch der guten Handlung noch fähig sei, ohne das Bewußtsein zu haben in der wahren Kirche Christi zu leben,

daß auch der Heide noch Gutes thun könne ꝛc.; — es ist aber auch im Glauben — im gläubig übernommenen Christenthum — gewiß genug, daß dies Alles nur möglich werde durch Einwirkung der Gnade auf den Menschen und daß ihm nur die Mitwirkung zufalle; das ist aber sowenig Aufhebung des selbstständigen und freien Willens, daß es vielmehr die volle Herstellung der Selbstständigkeit und Freiheit des Willens ist — „meine Lehre wird euch frei machen" —; und dennoch weiß davon der Heide nicht, kann auch nicht davon wissen, und sehr viele ungebildete und doch gut gesinnte Christen wissen um diese Nothwendigkeit der göttlichen Einwirkung auch nicht; und eben so wenig ist eine Berufung darauf zulässig auf dem Wege der wissenschaftlichen Untersuchung über das Christenthum oder auf dem wissenschaftlichen Wege zur Ueberzeugung von seiner Göttlichkeit und Wahrheit, welcher vielmehr in Thatsachen des Selbstbewußtseins seine Anbindepuncte nimmt, in denen jene göttliche Influenz *als solche* nicht declarirt ist, und deßhalb ignorirt, wenn auch nicht geläugnet werden muß, bis man auch wissenschaftlich die gläubige Annahme und Festhaltung des Christenthums gerechtfertigt sieht.

So wie aber ferner die Vollbringung des Guten und die Wirkung des Seelenheiles nach christlicher Lehre dem Menschen nicht dadurch möglich gemacht wird, daß eine substanzial andere Kraft, substanzial-göttliche Kraft in ihn hinein gebracht wird, vielmehr nur seine natürliche Willenskraft einerseits von den äußern Hemmnissen mehr frei wird und dann positiv gestärkt wird durch übernatürliche Anregung, Stärkung und Fortbewegung; so muß denn auch für das Gebiet des Geistes im Erkennen die Vorstellung fern gehalten werden, als wenn nun eine substanzial andere Kraft im Menschen wirkte, wo er die Wahrheit findet und anerkennt; — für beide Gebiete ist aber der Gedanke einer bloßen Empfänglichkeit für das Göttliche unzureichend; es muß eine auf das Materiale der Handlung schon an sich gehende Disposition, und es müssen für

die Erkenntniß des Uebersinnlichen natürliche Ideen, die es aufschließen, vorausgesetzt werden.

12) Ohne den Geist vorzustellen als Producenten der Ideen aus ihm selber verliert er sofort die Ebenbildlichkeit, wenigstens die natürliche Ebenbildlichkeit mit Gott und fehlt es dann an aller Vorstellung desselben, die doch nach christlichem Begriffe Wahrheit hat, so daß auch von dieser Seite die Feinde der Vernunft als selbstthätiger Kraft mit dem positiven Christenthume in Widerspruch gerathen. Hat Gott sein Selbstbewußtsein durch Wirksamkeit nach Innen und vermittelst der Emanation zur zweiten und dritten Persönlichkeit, und ist in ihm der Gedanke der Welt als Creatur und des Nicht-Ich Gottes dadurch (dem Begriffe, nicht der Zeit nach) vermittelt und bedingt, dann ist für diese Intelligenz in Gott nur noch ein creatürliches Analogon im Menschengeiste da, wenn der Geist in der Idee des Bedingten aus sich den Uebergang zum Unbedingten nehmen kann, und dazu reicht die natürliche Ideenbildung zu, nicht aber ein ursprünglich von Gott zugetragenes Gottesbewußtsein, wozu der Mensch, ich weiß nicht wie? die Receptivität mitgebracht hätte: denn nach Art der Sinnes-Anschauung läßt sich schlechterdings die Vernunfterkenntniß nicht vorstellen, ohne damit zugleich den real-conträren Gegensatz zwischen Geistigkeit und Sinnlichkeit in der Wurzel aufzuheben, und alle Klarheit und Wahrheit höherer Erkenntniß schlechthin zu vernichten.

Mag auch Gott mit dem ersten Menschengeschlechte und seiner geliebten Creatur in engerm Verkehr gestanden, er dem Menschen sich mehr in die Erscheinungswelt übergesetzt und der Mensch den Saum seines Kleides berührt haben; daraus folgt nicht entfernt, daß der Mensch Gott dadurch erst kennen lernte; vielmehr tritt dieser Umgang uns sofort als ein so natürlicher (so zu sagen) und so familiärer entgegen, daß wir für die erste declarirte und sofort anerkannte Erscheinung bereits die Idee Gottes in Adam postuliren müssen. Es ist auch weiter nichts, als

eine grundlose Vorstellung einiger neuern Theologen, daß Adam die Idee von Gott oder — wie man sich in noch neuerm und eben so schlechtem Terminus ausdrückt — das Gottesbewußtsein erst durch die Erscheinung die Erscheinung Gottes habe gewinnen können; er konnte diese Erscheinung nur nach ihrer Wahrheit erkennen in der Bildung und Festhaltung einer Vernunft-Idee von Gott, und schon Adam mußte danach — um mit Rozaven zu sprechen — mit seiner Vernunft ausmachen, daß Gott mit ihm rede; er mußte philosophiren!!

Was man aber auch hier annehmen mag, ein durch göttliche Erscheinung gewirktes Gottesbewußtsein in Adam, oder eine eingegrabene und von Gott angeregte Idee in ihm, oder ein Vermögen solche Idee zu erzeugen und real zu finden, oder eine durch das Naturleben im Geiste geweckte; jedenfalls mußte in den Stammeltern eine natürliche Fähigkeit zur Erkenntniß des Uebersinnlichen liegen, welche in der Thierwelt nicht liegt, und welche wir alle entweder noch ungestört fortbesitzen oder wiederhergestellt glauben durch Christus; und ebenso muß über die Fähigkeit gedacht werden, jenes Gottesbewußtsein oder die Idee von Gott und allem Göttlichen als wahr oder real erkennen zu können; — und die so eingeleitete Erkenntniß mit der auf dieselbe sich beziehenden Ueberzeugung von ihrer Wahrheit heißt noch immer mit Recht Erkenntniß der sich selbst überlassenen Vernunft im Gegensatze zu einer Erkenntniß, die ihr von Außen kommt durch Mittheilung, und die ihr beglaubigt oder bewahrheitet ist durch Autorität. Und so wie die freien und guten Wollensacte wesentlich menschlich bleiben und selbstständige, aus und in dem Menschen selbst hervorgehende, wenn auch Gottes Gnade zu denselben vielfach und wesentlich nothwendig ist und auch in Adam erforderlich war: so bleibt auch die menschliche Vernunftthätigkeit selbstständig, und der Gegensatz einer sich selbst überlassenen Vernunft zu einer positiv, nicht bloß erleuchteten und angeregten, sondern auch be-

lehrten, Vernunft in seiner ursprünglichen vollen Geltung bestehen.

Auf dem Standpuncte des positiven Christenthums und in diesem steht dann freilich die Vernunft nicht mehr *sich selbst überlassen* da; aber da ist es nun von Neuem traurig anzusehen, wie man auch auf diesem Standpuncte des Glaubens die Vernunft nicht selten mißhandelt, und die Sachlage so beurtheilt, als ziehe der Mensch seine Vernunft vollends aus, wenn er den Glauben anlegt, gerade so, wie Manche auch meinen, der Mensch lege den eigenen freien Willen ab, wenn er den Willen Gottes annehme und ihm folge, — gerade so auch, als lege der Mensch seine Menschheit ab, wenn er Christ, ja schon dann, wenn er ein Staatsbürger werde und unter das Staatsgesetz trete. Gott hat Menschheit angenommen, um die Menschen zu erlösen; und die Menschen wollen ihrer Menschheit sich entäußern, um sich das Erlösungswerk anzueignen! welche Raserei! Die restitutio generis humani in integrum soll nun seitens der Menschen vollendet werden auf dem gerade entgegengesetzten Wege, als auf welchem sie von Oben eingeleitet ist! — Alles Große, Erhabene, Gottebenbildliche tritt den Gegnern einer selbstständigen Vernunft so in den Hintergrund, daß es ihnen gar nicht mehr real bleibt; und was für ein kirchliches und religiöses und sittliches Leben ist davon dann die Folge? Dasselbe, was auch im Staatsleben sich wiederfindet, falls darin die individuelle Freiheit und Vernunft, statt in Ehren zu stehen, in Hohn und Unterdrückung fallen; einerseits tritt dann absolute Servilität und Obscurantismus auf, andererseits aber Despotismus und Cäcutianismus, und auf beiden Seiten ein geistloser und geisttödtender Mechanismus. Nein! wie das Christenthum den Geist als Willen frei macht von den Banden der Sünde, so befreiet es auch den Geist als Vernunft mehr und mehr von allem Dunkel der Erkenntniß, daß er nun als wieder emancipirte Vernunft thatkräftig sich entwickele in und an

dem reichen Offenbarungsinhalte und an der objectiv (in der Kirche) sich stets erweiterten Entfaltung desselben, damit der Geist für jede kommende Generation das speculative Erbtheil vergrößern helfe und die Vernunft zur mehreren Enthüllung aller Geheimnisse in materialer Beziehung, zu mehrerer Läuterung, Aufklärung und Sicherung der gesammten Erkenntniß in formaler Beziehung beiwirke; kurz: damit der irdische Menschengeist reinere Ebenbildlichkeit mit Gott gewinne, seine Geschichte vollziehe unter Einfluß des heiligen Geistes, um dann am Ende der Zeiten seine übernatürliche und allseitige Verklärung zu erlangen mit der verklärten Natur selber.

13) Ob die Vernunft im Christenthume so viel Wirkungskreis rechtmäßig in Anspruch nehmen könne, daß sie den Gesammtinhalt der christlichen Lehre in sich selber durch speculative Reconstruction rational machen kann, darüber wollen wir hier schweigen; Hermes wollte dies nicht so scheinen, wohl aber manchem Geistesverwandten von ihm, wohl auch den Herren Günther, Pabst, v. Drei und vielen ihrer Geistesverwandten; jedenfalls aber ist gewiß, daß durch das Christenthum die Kräfte der Menschenvernunft nicht gelähmt und absorbirt, sondern von Neuem erhoben, gestärkt und vermehrt seien, und daß es eine Schmach des Christen, ein wahrer Hohn gegen seine Vernunft sowohl als gegen Christus sei, wenn der Christ in der Selbstentäußerung vom Vernunftgebrauche in Sachen des religiösen und kirchlichen Lebens seine Glorie, seine Verherrlichung und Erlösung feiere, in der geistigen Selbstverstümmlung seine Vollendung sehen will. — Und welchen Gang die Vernunft überhaupt rechtmäßig einhalte, diesseits und innerhalb des Christenthums, darüber wollen wir pro tempore ebenfalls schweigen; gar viele Wege werden da als die rechten angepriesen und sehr speciell gewiesen, und gar Viele wandeln auf jedem derselben ihren Gang, mit mehr oder minder friedlicher oder feindseliger Stimmung gegen die Andern in der Brust, welche nur

ihren Weg eingeschlagen haben wollen; Eins jedoch können wir nicht unangedeutet lassen:

Ist das Christenthum zugestandener Maaßen zur Weltreligion bestimmt, so muß es im Wesentlichen solchen Inhalt und solche Form haben, daß es an alle Menschengeister aller Zeiten und Zonen kommen kann; dann aber dürfen die Bedingungen seiner vollen Anerkennung seitens der Menschen im Wesentlichen nie und nirgend fehlen; und soll dann eine rechte Philosophie ein rechtes Verhältniß zum Christenthum haben, so kann diese nur in der nächsten Verwandtschaft mit der s. g. Philosophie des s. g. gesunden Menschenverstandes stehen; und in demselben Grade, als die Philosophie sich mit dieser in Opposition setzt oder auch nur von dieser abweicht, stellt sie sich dann auch nicht bloß als unchristliche, sondern als antichristliche Philosophie dar. Wohl kann dann die geringere oder größere Ausbildung jener Philosophie für verschiedene Zeiten und Zonen und überhaupt für sehr viele verschiedene äußere Verhältnisse geringeres und auch größeres Bedürfniß sein, und die Philosophie in ihren Gestaltungen danach in ihrem objectiven Werthe und Unwerthe verschiedentlich gemessen werden; aber ihre wesentliche Richtung ist damit angedeutet; und es möchte nicht gar schwer sein, unter den vielen gepriesenen Philosophien der Gegenwart diejenige denn herauszukennen, welche dem Bedürfnisse unserer Zeit in solcher Richtung am vollkommensten entspricht.

14) Wenn man sich also nur verständigen wollte, dann würde man bald die bedeutendsten Gegensätze verschwinden sehen, welche jetzt die katholische Wissenschaft zersplittern, und sie um ihre Macht und Autorität bringen. Man würde, falls man den Begriff der Offenbarung in seiner weitern, engern und engsten Bedeutung nähme, und den Begriff von Vernunft und Philosophie in den verschiedenen Gebieten seines Gebrauches näher bestimmt dächte, den größten Theil des Streites verschwin-

den sehen; Hermes, Günther und Drei würden am leichtesten zu vereinigen sein; aber auch Bautain böte und hätte der Anbindepuncte genug. Darüber ein Mehreres zu sagen, wird wohl der rechte Zeitpunct nicht mehr fern sein.

Beiträge zur Erklärung der mosaischen Geschichte der Ureltern, Gen. II. 4. — III. 24, von Franz Beckmann.

In keiner Erzählung des alten Testaments hat die moderne Exegese wohl so viel Märchenhaftes, Unmögliches und Jehovahs Unwürdiges gefunden, als in der mosaischen Geschichte der Ureltern. Selbst Herder, der doch sonst die mosaischen Urkunden nicht herabzuwürdigen pflegte und von der hebräischen Poesie mit Begeisterung redete, hielt den Garten Edens um einiger ihm unerklärbaren Phänomene willen für ein bloßes Feen- und Zauberland, und seitdem ist Bauer, der Vorläufer des neuesten Biographen Jesu, Buttmann, v. Bohlen und andern des Feen- und Mährchenhaften noch so viel darin begegnet, daß man wohl in Versuchung gerathen könnte, die ganze Erzählung, den Sündenfall und somit auch das ganze Christenthum, wenigstens das Erlösungswerk, für ein bloßes Mährchen zu halten (vergl. Bauer's hebräische Mythologie, Th. I. S. 79—104, Buttmann's Mythologus, Th. I. S. 63—152). Es fragt sich, ob denn die Erzählung in der That enthalte, was die moderne Exegese darin gefunden hat. Hier ein Erklärungsversuch mit einigen Beiträgen zur Erörterung dieser Frage.

Den Anfang der Erzählung, die Stelle II. 4—7:

בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמָיִם וְכֹל שִׂיחַ הַשָּׂדֶה טֶרֶם
יִהְיֶה בָּאָרֶץ וְכָל־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טֶרֶם יִצְמָח (יִצְמָק) כִּי לֹא
הִמְטִיר יְהוָה אֱלֹהִים עַל־הָאָרֶץ וְאָדָם אַיִן לַעֲבֹד אֶת
הָאֲדָמָה : וְאֵד יַעֲלֶה מִן־הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת־כָּל־פְּנֵי

הָאֲדָמָה : וַיִּצֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עָפָר (עֲפַר) מִן־
הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה :

haben wir bereits im 24. Hefte dieser Zeitschrift S. 51—97 zu erklären versucht. Es ergab sich, nachdem der unmittelbar vorhergehende Satz אֵלֶּה תוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבָּרְאָם :, womit Rosenmüller, de Wette, v. Bohlen u. a. die Erzählung beginnen, als Schluß der vorhergehenden Schöpfungsgeschichte erkannt war, daß in der Stelle nicht, wie von Vielen angenommen wird, eine neue mit dem vorhergehenden Capitel in Widerspruch stehende, verworrene und dazu noch fragmentarische Kosmogonie oder Schöpfungsgeschichte enthalten sei, die da laute: „Zur Zeit, da Jehovah Elohim Erde und Himmel erschaffen hatte, da gab es noch kein Gesträuch (Gebüsch) des Feldes auf der Erde und es sproßte noch kein Kraut des Feldes; denn Jehovah Elohim hatte noch nicht regnen lassen auf die Erde und es war noch kein Mensch, das Land zu bauen; da stieg ein Dunst von der Erde auf und tränkte alles Land; und es bildete Jehovah Elohim den Menschen aus dem Staube der Erde und hauchte in seine Nase den Odem des Lebens (Lebensluft), und so wurde denn der Mensch zu einem lebendigen Wesen;“ — sondern ein Gemälde von der Herrlichkeit und Vollkommenheit der Welt unmittelbar nach der Erschaffung und zwar ein Gemälde, das mit der vorhergehenden Schöpfungsgeschichte völlig in Einklang und vielleicht noch gar in gegenseitiger Beziehung stehe, mit dem Folgenden aber ein schön und vollkommen abgerundetes Ganze bilde, eine Theodice nämlich, geknüpft an die Geschichte der Ureltern, die da erklären solle, wie die von Jehovah so vollkommen erschaffene Welt, eine Welt ohne Mißgewächs, ohne Hehl und Fehl, durch die Schuld des Menschen in einen so übeln Zustand herabgesunken, zu einer Welt mit Disteln und Dornen geworden sei:

„Zur Zeit, da Jehovah Elohim Erde und Himmel erschaffen hatte, war alles Mißge-

wächs des Feldes (alles schlechte ausgeartete Gesträuch) noch nicht auf der Erde vorhanden und alles Korn des Feldes verwelkte noch nicht (יִצְמָח); denn Jehovah Elohim ließ noch nicht regnen (noch keine schlechte stürmische Witterung kommen) auf die Erde und der Mensch war noch nicht zum Ackerbaue bestimmt; aus der Erde selbst stieg vielmehr ein Saft empor und tränkte alles Land; und den Menschen hatte Jehovah Elohim jugendlich (עָפָר) aus der Erde gebildet und in sein Schnauben hatte er den Geist des Lebens (lebendige Geisteskraft) gehaucht und so war*) denn der Mensch eine lebendige (lebhafte und lebensfrohe) Seele (nicht aber, was er erst später durch seine eigene Schuld wurde, ein zu mühsamer Anstrengung des Körpers bestimmter Landmann)."

Dieses Gemälde von der Vollkommenheit der Welt nach der Erschaffung, woraus schon gleich erhellt, welch erhabene Begriffe der Verfasser von Jehovah und von der Würde des Menschen hatte, wird nun in den nächstfolgenden Versen noch weiter fortgeführt. Zunächst folgt, da vorher nur von der Urwelt im Allgemeinen die Rede war, eine Beschreibung der eigens noch für den Menschen zum Wohnsitze bestimmten Gegend mit ihrer nächsten Umgebung

---

*) Daß der Satz וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה auch übersetzt werden dürfe: "Und so war denn der Mensch eine lebendige Seele," oder: "so stand er denn als eine lebendige Seele da," erhellt, um dies zu der im 24. Hefte d. Zeitschr. gegebenen Erklärung noch hinzuzufügen, aus den Stellen I. Sam. IV. 9 הֱיוּ לַאֲנָשִׁים, seid Männer, handelt als Männer! — I. Mos. XXI. 2. יֵצֵא לָחָפְשִׁי, er soll als Freigelassener ausgehen;" — ferner aus Hiob XVIII. 14. I. Sam. XVIII. 17. u. a. St. (vergl. Gesen. unter הָיָה und לְ).

(V. 8—15). Sie wird sowohl ihrer Einrichtung als Lage nach beschrieben, das eine, um noch weiter auszuführen, wie schön und vollkommen ursprünglich Alles gewesen sei, das andere zum Zeugniß, daß sie auch festen Grund und Boden habe und keine bloße Phantasie-Schöpfung sei. Zunächst ist nun von der Art und Lage des Wohnsitzes im Allgemeinen die Rede (V. 8):

וַיִּטַּע יְהוָה אֱלֹהִים גַּן־בְּעֵדֶן מִקֶּדֶם וַיָּשֶׂם שָׁם אֶת־הָאָדָם
אֲשֶׁר יָצָר׃

In dieser Stelle liegt indessen eine kleine Schwierigkeit. Es fragt sich, was מִקֶּדֶם bedeute. Denn מֶדֶם, ein von קָדַם, ἄρχειν, vorangehen, hervorgehen, (ordiri, oriri) abzuleitendes Nomen, wird nicht nur in der örtlichen Bedeutung Osten *oriens* (I. Mos. XXIX. 1. Hiob I. 3. ꝛc.), sondern auch von der Zeit und zwar in der Bedeutung Anbeginn, Anfang, *origo*, ἀρχή (Sprichw. VIII. 23. Ps. LXXIV. 12. ꝛc.), oft auch von der Urzeit oder Vorzeit, ἀρχαιότης, im Allgemeinen (Ps. XLIV. 2. XXIII. 7.) oder, wie ἀρχήν, im adverbialen Sinne für ursprünglich, Anfangs, vorher (Jer. XXX. 20. Klagel. V. 21. Sprichw. VIII. 22.) und in der Bedeutung fürder, fortgehend (Ps. LV. 20.) gebraucht, wie denn auch die davon abgeleiteten oder doch damit stammverwandten Wörter קַדְמָה, Ursprung, ἀρχή, ἀρχαιότης, קַדְמִי, der erste, vorderste, ἄρχων, קַדְמֹנִים, Vorfahren, ἀρχαῖοι, קָדִימָה, vorwärts, קָדִים, Ostwind, קַדְמוֹן, östlich, theils eine örtliche, theils eine auf Zeit und Rangordnung sich beziehende Bedeutung angenommen haben; und somit könnte מִקֶּדֶם hier an und für sich betrachtet nicht nur von Osten (Jes. IX. 11.), sondern auch, wie Sprichw. VIII. 23. Ps. LXXIV. 12, von Anbeginn, von Anfang an ἐξ ἀρχῆς, ἀρχῆθεν, oder, wie eben dieses ἐξ ἀρχῆς, ἀρχῆθεν s. v. a.

gleich Anfangs bedeuten. Nach der hergebrachten Weise faßt man es hier nun in der örtlichen Bedeutung und übersetzt: „Und Jehovah Elohim pflanzte einen Garten in Eden gegen Osten und darein setzte er den Menschen, den er gebildet hatte.“ Zu beachten ist aber, daß מִקֶּדֶם als Ortsbezeichnung nicht gegen Osten oder im Osten, was der Hebräer sonst durch בְּקֶדֶם, קִדְמַת, קֵדְמָה oder durch מִזְרָח und מִזְרָחָה ausgedrückt (vergl. II. Mos. XXVII. 13. I. Sam. XIII. 5. Ez. XLVII. 3. Jos. XII. 1. Neh. XII. 37. ꝛc.), sondern von Osten oder aus dem Morgenlande bedeutet (Jes. IX. 11. Ps. CVII. 3. IV. Mos. XXXIV. 4), eine Bedeutung, aus der auch die von unserm Sprachgebrauche abweichende, hier übrigens nicht anwendbare Redensart לְ מִקֶּדֶם, alicui ab oriente (I. Mos. XII. 8. IV. Mos. XXXIV. 11) zu erklären ist. Es wäre mithin bei Festhaltung der örtlichen Bedeutung zu übersetzen: „Und Jehovah Elohim pflanzte einen Garten in Eden von Osten her,“ und so aufgefaßt ist der Zusatz מִקֶּדֶם für den Zusammenhang ohne Sinn und Bedeutung. Faßt man מִקֶּדֶם dagegen in der eben so sicher stehenden Bedeutung von Anbeginn, gleich Anfangs, ἐξ ἀρχῆς, ἀρχῆθεν, so verschwindet diese Schwierigkeit und der Hauptgedanke erhält damit zugleich eine nähere Bestimmung, die dem Zusammenhange höchst angemessen ist. Denn man erwartet doch, daß der Garten, worin der Mensch wohnen sollte, schon gleich Anfangs, vor dem Auftreten seines Bewohners, vorhanden gewesen sei, und dieser Gedanke kommt gerade dann zum Vorscheine. Es ist daher, da die Verbalform וַיִּטַּע nach Umständen ebensowohl das Plusquamperfect, als jedes andere Tempus bezeichnen kann (vergl. Erkl. V. 7. Heft 24. S. 84—86), füglicher zu übersetzen:

Und Jehovah Elohim hatte gleich Anfangs (ἐξ ἀρχῆς, ἀρχῆθεν) einen Garten in Eden ge-

pflanzt und darein setzte er den Menschen, den er gebildet hatte.

Bei dieser Auffassung der Stelle ist nun der Hauptgedanke, daß der Wohnsitz des ersten Menschen im Garten gewesen sei, in doppelter Hinsicht noch näher bestimmt, einmal durch die Bemerkung über die Zeit seiner Erschaffung, daß ihm Jehovah gleich Anfangs, d. i., wie sich von selbst versteht, gleich bei der Weltschöpfung hervorgebracht habe, — worin, beiläufig bemerkt, wiederum eine Beziehung auf die vorhergehende Elohim-Urkunde liegt, und woraus sich zugleich von selbst ergibt, daß Jehovah von dem Verfasser nicht, wie Bauer will, als Pflanzer oder Gärtner in Leibesgestalt (vergl. hebr. Mythol. I. S. 81), sondern als Schöpfer, der alles durch sein bloßes „Werde!" in's Dasein rief, wirksam gedacht sei (vergl. Erkl. V. 7. a. a. O. S. 95), — und dann durch die geographische Bestimmung seiner Lage, indem er nach Eden versetzt wird. Zwar bedeutet der Name Eden, עֵדֶן, nach dem Verbum עָדַן zu schließen (Neh. IX. 25), s. v. a. Anmuth oder Wonne (LXX. II. 15. ἡδονή), und könnte mithin wohl nur zur Schilderung der Herrlichkeit und Anmuth des Gartens gebraucht scheinen; allein in diesem Falle würde עֵדֶן nicht mit בְּ construirt sein, und es wird der Name auch sonst, von dem Plural עֲדָנִים: (Ps. XXXVI. 9. II. Sam. I. 24) abgesehen, nur als wirklicher geographischer Name gebracht und zwar nicht nur zur Bezeichnung der hier erwähnten Gegend (I. Mos. IV. 16. Jes. LI. 3. Ezech. XXXI. 9), sondern, wenigstens in der Form עֵדֶן, auch ohne alle Anspielung auf die vorliegende Erzählung; so im I. Kön. XIX. 12. Jes. XXXVII. 12. Ezech. XXVII. 23 als Name einer Gegend in Telassar, das v. Bohlen nach Medien versetzt, bei Amos I. 5 als Name einer Stadt und Gegend in Syrien (בֵּית־עֵדֶן), und Ritter zählt in seiner Erdkunde vier Gegenden dieses

Namens auf. Ob indessen eine davon mit dem mosaischen Eden zusammenfalle, wie v. Bohlen dieses namentlich von jenem Eden in Telassar vermuthet, läßt sich, da die Bestimmung, daß es im Osten gewesen sei, bei der gegebenen Erklärung von מִקֶּדֶם wegfällt, nicht wohl entscheiden, es sei denn, daß sich das nach V. 10. f. daraus hervorgehende Gewässer, der Fluß Pischon und das angrenzende Land Chavilach zugleich dabei nachweisen ließe. Doch das bleibe hier dahin gestellt. Genug, daß, wo nicht aus der Benennung Eden, doch aus dem Namen Pischon und Chavilach und aus der ganzen Beschreibung V. 10—15 erhellt, daß der Verfasser sich eine ihm der Lage nach, wenigstens durch die Sage, genau bekannte Gegend als Wohnsitz des ersten Menschen dachte. Für die Frage über den Geist der Erzählung ist die geographische Bestimmung Edens ohne Gewicht. Daß aber Jehovah in dieser ihres Namens wegen doch immerhin noch als ausnehmend schön und angenehm zu denkenden Gegend gerade einen Garten (LXX. παράδεισος) oder einen mit einem Garten zu vergleichenden Bezirk (denn גַּן von גָּנַן, schützen, bezeichnet nicht selten auch einen nicht gerade umzäunten, sondern nur zum Aufenthalte bequemen Bezirk in der freien Natur, I. Mos. XIII. 10. Jes. LI. 3. Ezech. XXXI. 8. 9) zum Wohnsitze des Menschen bestimmte, ist ein neuer bedeutsamer Zug zu dem Gemälde von dem glückseligen Zustande unmittelbar nach der Erschaffung; denn späterhin nach bewiesenem Ungehorsam verurtheilte er ihn, unter Disteln und Dornen auf mühsam anzubauendem Felde zu leben, — und daraus läßt sich entnehmen, daß der Mensch Anfangs kein rauhes und ungestümes, sondern ein friedliches und sanftes Leben geführt habe. Wenn man aber noch mehr daraus folgert, namentlich, daß der Mensch ursprünglich ohne alle Beschäftigung nur seinem Vergnügen und bloß sinnlichem Vergnügen habe leben sollen, so geht man zu weit. Denn bei Erklärung der Stelle II.

15. ff. wird sich ergeben, daß seine eigentliche Bestimmung war, sich geistig zu vervollkommnen. Das läßt sich auch schon aus den unmittelbar vorangehenden Worten (V. 7) entnehmen. Denn wozu der göttliche Geist im Menschen und wozu die lebendige regsame Seele, wenn er nicht zu geistiger Thätigkeit bestimmt war? Doch man darf nur in das Innere des Gartens selbst hineinblicken, um das zu sehen. Denn es war ein Garten, worin nicht bloß Bäume des Vergnügens standen, sondern auch ein Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen (V. 9):

וַיַּצְמַח יְהוָה אֱלֹהִים מִן־הָאֲדָמָה כָּל־עֵץ נֶחְמָד לְמַרְאֶה
וְטוֹב לְמַאֲכָל וְעֵץ הַחַיִּים בְּתוֹךְ הַגָּן וְעֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע׃

d. i. Und allerlei Bäume hatte Jehovah Elohim aus der Erde hervorsprossen lassen, lieblich anzuschauen und gut zu essen, und den Baum des Lebens mitten im Garten und den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen.

Das sind die Worte; aber die Sache bedarf mancher durch die Exegese hervorgerufenen Mißverständnisse wegen noch gar sehr der Erläuterung. Hat es doch geschienen, als ob von Wunder- und Zauberbäumen die Rede sei. Unter dem Baume des Lebens und unter dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen hat man sich Bäume vorgestellt mit so kräftigen Früchten, daß man durch den einmaligen Genuß von dem einen unsterblich, durch den Genuß von dem andern dagegen auch bei der größten Unwissenheit, auf der Stelle weise geworden und zwar eben so weise, als Jehova selbst. Zudem soll der Baum des Lebens nicht bloß dem Menschen, sondern, wie Homers Ambrosia und Zoroasters Hom, auch höhern überirdischen Wesen, Elohim genannt, und sogar Jehovah selbst zur Erhaltung des Lebens gedient haben; von dem Erkenntnißbaume dagegen behauptet man, daß ihn Jehova, obgleich er ihn nach Cap. III. 3. gleichfalls (wie nach vorliegender

Stelle, wenn richtig gelesen wird, wenigstens den Baum des Lebens) mitten in den Garten setzte, nicht für den Menschen, sondern aus Furcht und Besorgniß, von diesem des Vorzugs der Weisheit beraubt zu werden, nur für sich selber und für die seligen Elohim bestimmt habe, indem es Jehovahs Neid und Mißfallen errege, wenn der Mensch das Gute und Böse erkenne (vergl. Buttmann's Mythol. I. S. 142. ff.; Bauers hebräische Mythol. I. S. 91., Jacobs academ. Reden I. S. 354.; überhaupt Winer's bibl. Realwörterbuch unter Eden). — In der That sonderbare Bäume! Aber sollte die Erzählung nicht eine andere Vorstellung davon geben?

Betrachten wir die Bäume zuvörderst miteinander im Zusammenhange! Es werden drei Arten unterschieden: 1. lieblich anzuschauende und mit wohlschmeckenden Früchten versehene Bäume; 2. der Baum des Lebens, und 3. der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen. Sollte diese Eintheilung selbst nicht schon verdienen, beachtet zu werden? Lieblich anzuschauende Bäume mit wohlschmeckenden Früchten könnte man auch angenehme Bäume oder Bäume des Vergnügens nennen; und wie sich aus der Unterscheidung dieser Bäume von dem Baume des Lebens schließen läßt, daß sich der Verfasser unter den Früchten des letztern etwas Aehnliches, als wir unter Lebensnahrung im Gegensatze von Genüssen für den Gaumen verstehen; d. i. blos nützliche oder stärkende und nahrhafte Früchte, wie sie zur Erhaltung des Lebens nöthig sind, gedacht habe: so läßt sich daraus, daß er von den Bäumen des Angenehmen oder Vergnügens auch den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen unterscheidet, wohl herleiten, daß er auch das Gute und Angenehme und eben so auch das Böse und Unangenehme von einander unterschieden habe. Dieses Resultat ist schon erfreulich; denn manche Philosophen haben es bis zu dieser Unterscheidung nicht gebracht. Doch Zweck und Wirksamkeit der Bäume ist dadurch noch nicht völlig klar geworden. Nur ahnt

man, Jehovah werde damit für alle Bedürfnisse des Menschen gesorgt haben und das auf eine ganz natürliche Weise. Wir werden sehen.

Die lieblich anzuschauenden und mit wohlschmeckenden Früchten versehenen Bäume erklären sich zuvörderst ganz von selbst. Denn daß sie in der That nur für den Menschen und zwar zu dem Zwecke bestimmt waren, ihm, insofern er für sinnliche Eindrücke empfänglich war, zum Vergnügen oder zur Empfindung des Angenehmen zu dienen und das auf eine ganz natürliche Weise, durch den Genuß ihrer Früchte und durch den Anblick ihres anmuthigen Aeußeren, erhellt, da von keinen andern Wesen die Rede ist, für die sie bestimmt sein könnten, in Verbindung mit der vorliegenden Stelle, in der sie nur als lieblich anzuschauende Bäume mit wohlschmeckenden Früchten beschrieben werden, theils daraus, daß späterhin, als er sich durch seinen Ungehorsam gegen Jehovah seines Glückes unwürdig gemacht hatte, im Gegensatze zu diesen Bäumen unangenehme Gewächse ohne herrlichen Wuchs und ohne wohlschmeckende Früchte, Mißgewächse, Unkraut und Dornen — vielleicht als Abarten oder Entartungen besserer Gewächse — zum Vorscheine traten. (II. 5. III. 18. vergl. Heft 24. S. 73. 74.), theils aus der Stelle II. 16., wonach sie dem Menschen wirklich zum Genusse angewiesen wurden. Bei diesen Bäumen des Vergnügens ist man also nicht berechtigt, an Wunder- und Zauberbäume oder an Bäume, woran sich auch Feen und Elohim ergötzt hätte, zu denken; nur ist man, da sie eigens zum Vergnügen des Menschen bestimmt waren, und da die Vegetation ursprünglich überhaupt vollkommen war (II. 5. 6.), wohl berechtigt anzunehmen, daß ihnen der Verfasser einen höhern Grad von Anmuth beigelegt habe, als der kränkelnden Vegetation späterer Zeit.

Aber der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen! Das sollen wirkliche Feenbäume sein.

Allein der Baum des Lebens ist nach der Erzählung selbst nichts weiter, als ein Baum, der ursprünglich die Stelle des in der Distel- und Dornenzeit so mühsam anzubauenden Getreides oder des daraus zu bereitenden Brodes vertrat (vergl. III. 17. ff.); ein Baum also oder eine Baumart, die den Menschen nicht, wie die Bäume des Vergnügens, mit Zucker und Chokolade, sondern, wie unser Brod und Gemüse, mit Lebensnahrung, die stärkend und nicht bloß für den Gaumen berechnet ist, versehen sollte. Doch das Getreide fand der Verfasser mangelhaft; er klagt über die Beschwerden des Ackerbaues (III. 17. ff.), und es muß auch erst mühsam entkörnt und zerrieben werden, ehe man etwas Genießbares daraus bereiten kann. Die ursprüngliche Lebensnahrung des ersten Menschen wird er sich also, da ja ursprünglich Alles vollkommen und der Mensch noch nicht zu mühsamer Anstrengung des Körpers bestimmt war (II. 5), von diesen Mängeln frei gedacht haben. Mithin hätte man sich den Baum des Lebens auch noch als einen Baum zu denken, der dem Menschen, dem Lieblinge Jehovah's, noch keine Nahrungssorgen und Mühe machte, der von selber und das ganze Jahr hindurch Früchte trug (Apokal. XXII. 2), so daß man, so oft man Hunger fühlte, nur hinzugehen und nur die Hand bloß auszustrecken brauchte, um schon davon nehmen und genießen zu können (Cap. III. 22); vielleicht auch einen Baum, der den jugendlich erschaffenen Leib des Menschen auch lebenslang bei jugendlichen Kräften erhielt, sei es nun, daß der Mensch fortwährend in dem Garten Edens verbleiben und also auch fortwährend von den Früchten dieser Baumart sich ernähren sollte, oder daß es, um zu einer überirdischen Vollendung und zur Heimath des Geistes zu gelangen (II. 7), nur einst erst der allmähligen Zerstörung und der völligen Verwesung (III. 17. 19) seines so vollkommen erschaffenen Leibes bedurfte (vergl. V. 24). Denn darüber gibt die Erzählung keine Auskunft und die Wirk-

samkeit des Baumes hängt davon nicht ab. Dieser hatte nur das ganze Jahr hindurch seine Früchte zu liefern und das konnte ihm bei dem saftvollen Boden der Erde (vergl. II. 6. 10), wobei selbst das Getreide stets grünte, blühete und körnte, ohne gegen den Winter abzusterben (vergl. II. 5. Heft 24. S. 66—72), nicht schwer fallen. — Sich aber noch mehr darunter vorzustellen, gibt die Erzählung nicht den mindesten Anlaß. Denn daß der Baum auch höhern überirdischen Wesen, Elohim genannt, und Jehovah selbst zur Erhaltung des Lebens gedient habe, ist eine Vorstellung, die man nur in höhern überirdischen Regionen, wo es nebelt, ergriffen hat. In der ganzen Erzählung kommt von diesen Elohim keine sichere Spur vor. Denn unter Elohim Cap. III. 1. 3. 5 ist offenbar gerade s. v. a. Jehovah Elohim II. 16 und Elohim Cap. I. 1. ff. zu verstehen, indem dasselbe Verbot, das nach Cap. II. 16 von Jehovah ausging, Cap. III. 1. 3 Elohim beigelegt wird (bekanntlich ist es eine Eigenthümlichkeit der mosaischen Schriften, andere redend eingeführte Personen den Namen Elohim statt Jehovah gebrauchen zu lassen); und wenn man Cap. III. 22 übersetzt: „Jehovah Elohim sprach: Siehe, der Mensch ist geworden, wie einer von uns, so daß er Gutes und Böses erkennt," so fragt sich zuvörderst, ob die Uebersetzung richtig sei, und wenn sie richtig sein sollte, ob sie das Dasein von äpfelessenden Elohim beweise. Daß es außer Jehovah auch noch andere überirdische Wesen gegeben habe, mag man immerhin daraus herleiten. Daraus folgt aber noch nicht, daß ihnen der Baum des Lebens auch zur Erhaltung des Lebens gedient habe. Der ganze Garten ist offenbar nur des Menschen wegen da (vergl. II. 8. 15. III. 23), mithin, sollte man denken, auch der Baum des Lebens. Mit Homer's Ambrosia hat es eine andere Bewandtniß. Diese wuchs nicht in Gärten, die von Zeus für den Menschen wären bestimmt gewesen. Auch sieht man nicht, warum der Baum des Lebens das Leben des

Menschen nur durch den einmaligen Genuß und für immer sollte erhalten haben. Die Stelle III. 22, 23, wo man nach den so eben angeführten Worten Jehovah's: „Siehe! der Mensch ist geworden, wie einer von uns, im Erkennen des Guten und Bösen" weiter zu übersetzen pflegt: „Und nun! damit er nicht auch seine Hand ausstrecke und nehme auch vom Baume des Lebens und esse und lebe in Ewigkeit, so trieb ihn Jehovah Elohim aus dem Garten, damit er das Feld baue," — diese Stelle kann das nicht beweisen. Denn abgesehen davon, daß לְעֹלָם nicht überall in alle Ewigkeit bedeutet (vergl. Gesen. unter עוֹלָם), so fragt sich auch noch, ob dort statt לְעֹלָם nicht vielmehr mit anderer Punctation לְעֶלֶם zu lesen sei. Denn alsdann ergibt sich, da עֶלֶם Jüngling (I. Sam. XVII. 56. XX. 22) und לְ nicht selten auch s. v. a. tanquam, als (II. Mos. XXI. 2. Hiob XVIII. 14. I. Sam. IV. 9. XVIII. 17 ꝛc. vergl. Gesen. unter לְ) bedeutet, ein Gedanke, der dem Zusammenhange noch angemessener sein wird, sei es nun, daß man die gewöhnliche obige Construction der Stelle beibehalte und mithin übersetze: „Und nun! damit er nicht (so ganz leicht mehr) seine Hand ausstrecke und nehme da vom Baume des Lebens und esse und lebe wie ein Jüngling (so leicht und sorgenfrei, wie ein Jüngling im Hause des Vaters), so trieb ihn Jehovah Elohim aus dem Garten, damit er (wie ein gebückter Landmann im Schweiße des Angesichts) das Land baue," oder daß man die Worte von וְעַתָּה bis לְעֶלֶם mit dem Vorhergehenden verbinde: „Und Jehovah sprach: „Siehe! der Mensch ist geworden, wie einer von uns im Erkennen des Guten und Bösen und zwar, auf daß er nicht (so ganz leicht mehr) seine Hand ausstrecke und nehme da vom Baume des Lebens und esse und lebe wie ein Jüngling: und so trieb ihn denn Jehovah Elohim aus dem Garten, damit er das Land baue." Denn bei dieser Punctation

liegt in der Stelle, wie man sie sonst auch construiren möge, die Voraussetzung, daß der Mensch ursprünglich ein jugendliches Leben geführt habe, und eben dieses wird auch sonst noch in der Erzählung im Gegensatze zu seinem nachherigen Landmannsleben als ein Hauptvorzug seines ursprünglichen Zustandes hervorgehoben (II. 7. cf. Clem. Alex. Coh. ad Gent. 11). Gesetzt aber auch, es sei dort nicht vom Verschwinden der seligen Jugendtage, sondern vom Verluste der ewigen Lebensdauer des Menschen die Rede: woraus folgt denn, daß diese nur von dem einmaligen Genusse abhängig gewesen sei? Sollte denn der Mensch trotz dem, daß ihn Jehovah zum unbeschränkten Genusse vom Baume des Lebens anwies (II. 16), nicht vorher schon, ehe er das Verbot (II. 17) übertrat, davon gekostet haben? Die Gattin sagt III. 3 ausdrücklich: „wir essen (vom Baume der Erkenntniß abgesehen) von allen Bäumen des Gartens," als ob sie wirklich schon recht oft auch vom Baume des Lebens genossen habe. Und wenn sie nach der Uebertretung des göttlichen Verbotes durch den einmaligen Genuß eines Apfels vom Baume des Lebens der angedroheten Strafe noch hätte entgehen können, warum nahm sie nicht sofort zu dem so nahe stehenden Lebensbaume ihre Zuflucht? Denn daß es ihr dazu nicht an Zeit gemangelt habe, erhellt aus III. 7. ff. So gewiß also die angedrohete Strafe wirklich eintreten sollte, wenn der Mensch das Verbot übertrat, so nothwendig ist es, anzunehmen, daß nicht der einmalige, sondern der von Zeit zu Zeit wiederholte Genuß vom Baume des Lebens das Leben des Menschen habe erhalten sollen, wie späterhin der wiederholte Genuß des Brodes: und bedarf es da noch magischer Kräfte, um des Baumes Wirksamkeit zu erklären? In jugendlicher Fülle erschaffen (II. 7), durch Jehovah's eigenen Hauch belebt (II. 7), von Leidenschaften noch nicht bestürmt (II. 25. III. 7. 10), durch den Biß der Schlange noch nicht gefährdet (III. 15), brauchte der Mensch nicht viel bessere

Fruchtbäume, um sein Leben zu erhalten, als noch jetzt in unsern Gärten und im Orient wachsen. Den Namen Baum des Lebens aber verdiente der Baum schon, wenn er dem Menschen, wie späterhin das Getreide, auch nur Lebensnahrung darbot, wie die Speisebäume der Alten esculus und φηγός (von φαγεῖν), im Gegensatze zu den Bäumen des Vergnügens: warum will man also ohne Noth und der Erzählung selbst zuwider noch mehr, als daß er ihm auch noch ganz besonders nahrhaftes und stärkendes Obst und das dazu noch Jahr aus Jahr ein zum täglichen Genusse, ohne auch nur der geringsten Pflege zu bedürfen, dargeboten habe? warum gerade Obst mit so ganz unnatürlichen Kräften und Obst, das auch Jehovah, der den Baum schuf, und andern unsichtbaren und geistigen Wesen, Elohim genannt, wovon in der Erzählung nicht die mindeste Spur vorkommt, zur Erhaltung des Lebens gedient habe? Aber dahin führt es, wenn man in der mosaischen Urgeschichte Hom und Ambrosia sucht, ohne dabei auch nur im geringsten mehr, als den bloßen Namen Baum des Lebens oder das Wörtchen חַיִּים, das indessen nicht selten auch s. v. a. victus oder Lebensunterhalt bedeutet (vergl. Gesen. unter חַי), in Betracht zu ziehen. Der mosaische Lebensbaum hat mit Zoroaster's Hom und Homer's Ambrosia nichts Anderes gemein, als daß er zur Erhaltung des Lebens — nur nicht zur Erhaltung göttlicher und überirdischer Wesen, sondern zur Erhaltung des Menschen — bestimmt war; wohl aber mag eine so natürliche Baumart, als unter dem mosaischen Lebensbaum zu denken ist, in späterer Zeit zur Entstehung der Hom- und Ambrosia-Sage Veranlassung gegeben haben. — So viel vom Baume des Lebens und von den Bäumen des Vergnügens.

Betrachten wir also nunmehr den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen! Auch darunter hat man sich zuvörderst kein bloßes Symbol, sondern einen

wirklichen Baum — mit Obst (II. 17. III. 3. 6) mitten im Garten (III. 3) zu denken. Denn er wird in Verbindung mit andern wirklichen Bäumen und mitten in einer Localbeschreibung erwähnt, die offenbar nicht den Character einer symbolischen Darstellung oder eines Phantasiegemäldes an sich trägt. Aber was war sein Zweck? für wen war er bestimmt? und wie war er wirksam? — Wie der Baum des Lebens zur Erhaltung des Lebens und die Bäume des Vergnügens zum Vergnügen, so war auch der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen zuvörderst ohne Zweifel für Jemanden zur Erkenntniß des Guten und Bösen bestimmt, sei es nun für den Menschen oder für andere Wesen. Denn zu irgend einem Zwecke mußte er doch von Jehovah bestimmt sein und wäre er nicht zu dem angegebenen, sondern zu einem andern Zwecke gepflanzt, so würde er einen sprachwidrig gebildeten Namen führen. אֵת הָאָסְף (I. Mos. XXIX. 7) bedeutet s. v. a. Zeit zum Sammeln, tempus colligendi; Goldwage heißt eine Wage, die zum Abwägen des Goldes, Hebebaum ein Baum, der zum Heben von Lasten bestimmt ist; und so verhält es sich mit allen Benennungen dieser Art. So versteht auch Herder unter dem Baume des Gehorsams, den er für den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen substituirt, nichts Anderes, als einen zum Gehorsam oder zur Aeußerung des Gehorsams bestimmten Baum. Aber was heißt es: Jemanden zur Erkenntniß des Guten und Bösen, לְרַעַת טוֹב וָרָע dienen? Das Wort טוֹב gebraucht der Hebräer gerade so, wie wir im gewöhnlichen Leben unser gut, bald in Beziehung auf das freie Handeln des Menschen zur Bezeichnung dessen, was er als freies Wesen auszuüben habe, damit es ihm wohlergehe, — und dafür galt ihm vermöge seiner theologischen Moral nur das, was Jehovah, der Schöpfer und Gesetzgeber der Welt, geboten habe, oder was dem Willen Jehovah's, der göttlichen

Weltordnung oder dem göttlichen Gesetze für das Handeln freier Wesen gemäß sei, so daß טוֹב ohne nähere Bestimmung eben so viel besagt, als טוֹב בְּעֵינֵי יְהוָה, gut in den Augen Jehovah's, und gut handeln eben s. v. a. mit Gott (vor den Augen Jehovah's, auf Jehovah's Wegen) wandeln oder Jehovah's Stimme gehorchen oder Jehovah's Geboten und Gesetzen gemäß leben (vergl. V. Mos. VI. 17—18. XXX. 15. Ps. XXXVII. 27. ꝛc.); — bald auch zur Bezeichnung einer Eigenschaft oder Beschaffenheit an Personen oder Sachen und zwar von Jehovah zur Bezeichnung seines Wohlwollens (Ps. CXLV. 9), von einem Menschen bald in Ansehung seiner Gesinnung und Handlungsweise (zur Bezeichnung einer moralischen Eigenschaft) in der Bedeutung wohlwollend, fromm, gottesfürchtig, fröhlich (Pred. II. 26. I. Kön. VIII. 66. ꝛc. vergl. Gesen.), bald in Ansehung seines Aeußeren (zur Bezeichnung einer physischen Eigenschaft) in der Bedeutung schön und wohlgefällig (I. Mos. VI. 2. II. Mos. II. 2. vergl. טוֹב מַרְאֶה, καλὸς τὸ εἶδος I. Mos. XXIV. 16. Esth. II. 3. 7. ꝛc.); und bei Sachen endlich von Allem, was in seiner Art vollkommen, beglückend, zweckmäßig oder befriedigend ist (I. Mos. I. 4. 31. ꝛc.), daher bei Dingen, durch die man erfreut sein will, nicht selten auch für lieblich, schön oder angenehm (Ps. CXXXIII. 2. Hoh. Ld. I. 2. 3. ꝛc. vergl. טוֹב לְמַאֲכָל I. Mos. II. 9. III. 6). רָע bezeichnet in jeder Hinsicht das Gegentheil davon, wie unser böse; wird aber natürlich nicht von Jehovah gebraucht. Zur Erkenntniß des wirklich an Personen oder Sachen als Eigenschaft vorhandenen Guten oder Bösen oder zur Erkenntniß des Angenehmen und Unangenehmen konnte nun aber der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen nicht von Jehovah bestimmt sein. Denn zur Erkenntniß des Guten in diesem Sinne war das ganze Weltall und insbesondere waren dazu die Bäume des Vergnügens bestimmt, die der Verfasser ausdrücklich von dem Baume der Erkenntniß des

Guten und Bösen unterscheidet. Zudem konnte man, da ursprünglich alles gut war (I. Mos. I. 4. 31. II. 5. Weish. I. 14) unter und an dem wirklich Vorhandenen nichts Böses, sondern nur Gutes erkennen; der Baum aber war, wie sein Name sagt, nicht nur zur Erkenntniß des Guten, sondern auch des Bösen bestimmt. Es kann also nur von dem moralisch Guten und Bösen, das erst durch das Handeln freier Wesen verwirklicht wird, die Rede sein. Dieses aber kann nun wiederum auf doppelte Weise erkannt werden, einmal, ohne daß man es zuvor erst ausgeübt hätte, in der Idee, unmittelbar durch das göttliche Gesetz, sei es durch das Gesetz des Herzens (durch das Gewissen) oder durch ein besonderes noch von Jehovah kund gemachtes Gesetz (V. Mos. XXX. 14. 15. ꝛc.); dann aber kann man es auch noch empirisch oder durch Ausübung desselben nach dem Handeln aus seinen Folgen kennen lernen*). Zu einer Erkenntniß der letztern Art

*) Die Unterscheidung dieser beiden Arten practischer Erkenntniß liegt sehr nahe. Sie tritt auch schon in der Sage von Prometheus und Epimetheus, Vorbedacht und Nachbedacht, zum Vorscheine (cf. Hesiod. Op. et D. 42. sqq.). Prometheus erkannte das Gute von vorne herein oder vor dem Handeln und galt daher als Vorbild der Weisheit; Epimetheus aber lernte es zu seinem eigenen Schaden erst nach dem Handeln aus der Erfahrung kennen (Hes. l. c. 89. *αὐτὰρ ὁ δεξάμενος, ὅτε δὴ κακὸν εἶχ', ἐνόησε*) und dieses Verfahren galt als thöricht. Daher die sprichwörtlichen Redensarten: *μεταβουλεύεσθαι Ἐπιμηθέως ἔργον, οὐ Προμηθέως ἔστιν· Ἐπιμηθεῖ οὐκ ἔστι τὸ μέλειν, ἀλλὰ τὸ μεταμέλειν· Ἐπιμηθεὺς Προμηθέως καταδεέστερος.* So tadelt auch schon bei Homer Menelaos denjenigen, der sich erst durch die Erfahrung über das, was er zu thun und zu meiden habe, belehren lasse (Il. XVII. 32. *ὑπεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω*) und noch härter tadelt Juvenal dieses Verfahren Sat. XIII. 237: Quid fas atque nefas, tandem incipiunt sentire peractis criminibus. Daher werden auch als Töchter des Epimetheus *Πρόφασις*, die Entschuldigung und *Μεταμέλεια*, die Reue genannt, Schol. Pind. Pyth. V. 35. Buttmann u. a. haben die Sage von Prometheus, Epimetheus und Pandora ausführlich mit der mosaischen Erzählung verglichen. Wenn aber Buttmann in Prometheus die mosaische Schlange

konnte aber der Baum wiederum nicht von Jehovah bestimmt sein, indem eine solche die Ausübung oder Verwirklichung des Bösen voraussetzt, die gerade durch die vor dem Handeln schon aus Jehovah's Gesetz zu schöpfende Erkenntniß des Guten und Bösen verhütet werden soll. Fassen wir also alles, was sich aus dem Gesagten ergibt, zusammen, so konnte der Baum zu nichts Anderem bestimmt sein, als daß er Jemanden vor dem Handeln oder ohne daß dieser das Böse zuvor erst ausgeübt hätte, zur Erkenntniß dessen diene, was er zu thun und zu meiden habe, damit es ihm wohlergehe, oder, was nach hebräischem Sprachgebrauche dasselbe ist, zur Erkenntniß dessen, was Jehovah's Willen oder dem göttlichen Gesetze für das Handeln freier Wesen gemäß und nicht gemäß sei. Für sich selbst konnte nun Jehovah diesen Baum zu diesem Zwecke nicht gepflanzt haben, indem ja sein Wille selbst schon die Richtschnur alles Guten und Bösen ist. Daß er ihn aber für andere überirdische Wesen, Elohim genannt, zu diesem Zwecke gepflanzt habe, ist eben so wenig annehmbar. Denn nirgendwo wird dieses in der Erzählung angedeutet, ja nicht einmal das Dasein solcher Wesen. Es bleibt also nichts anderes übrig, als anzunehmen, daß der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen eben so, wie die übrigen Bäume und überhaupt der ganze Garten (II. 8. 15. III. 23), für den Menschen bestimmt gewesen sei und zwar zu dem angegebenen Zwecke, daß er ihm vor dem Handeln oder ohne daß er das Böse

---

wiederfindet, so ist das ein Mißgriff. Adam vereinigt beide Personen in sich, die des Prometheus sowohl, als die des Epimetheus. Anfangs war er, wie sich weiterhin ergeben wird, eine Art Prometheus, der das Gute und Böse vor dem Handeln gleichsam prophetisch erkannte; nachher aber handelte er wie Epimetheus, indem er das Böse ausübte, um es mit offenen Augen kennen zu lernen, aber nur durch Schaden klug wurde, und daher reuevoll zu Entschuldigungen seine Zuflucht nahm (vergl. III. 10. 12). Uebrigens versteht es sich von selbst, daß die hebräische Moral wesentlich von der griechischen verschieden ist.

erst ausübe, zur Erkenntniß dessen, was er als freies Wesen zu thun und zu meiden habe, damit es ihm wohlergehe, oder w. d. i. zur Erkenntniß dessen, was Jehovah's Willen oder dem göttlichen Gesetze für sein Handeln gemäß und nicht gemäß sei, diene. Da nun Jehovah den Stellen II. 17. III. 3 zufolge dem Menschen das Verbot gab, von den Früchten dieses Baumes zu genießen, indem der Genuß davon seinen Tod herbeiführen werde, und da aus der Stelle III. 17 erhellt, daß ihm dieses Verbot lediglich zur Richtschnur seines freien Handelns oder als ein Verbot, das ihm in Ansehung der Baumfrüchte die Pflicht des Gehorsams gegen Jehovah auferlegen sollte, gegeben sei, indem Jehovah dieser Stelle zufolge den Menschen nach Uebertretung des Verbotes lediglich seines Ungehorsams wegen bestrafte: so sollte man denken, daß der Baum dem Menschen gerade durch dieses Verbot oder dadurch, daß er beständig als Denkmal dieses Verbotes vor seinen Augen stand, also auf die natürlichste Weise von der Welt, gerade so, wie späterhin dem Hebräer die zwei steinernen Gesetztafeln mit ihren Geboten und Verboten, zur Erkenntniß des Guten und Bösen habe dienen sollen. Denn gerade durch jenes Verbot erkannte ja der Mensch schon in einem bestimmten Falle, was Jehovah's Willen gemäß und nicht gemäß sei oder was er als frei handelndes Wesen zu thun und zu meiden habe, damit es ihm wohlergehe und damit erkannte er auch nach heutigem und nach hebräischem Sprachgebrauche, was gut und böse sei; er erkannte den Gehorsam gegen Jehovah als gut und den Ungehorsam als böse; der Baum aber stand fortwährend als Denkmal dieses Verbotes vor seinen Augen und erinnerte ihn somit auch fortwährend an das Gute und Böse und durch diese Erinnerung diente er ihm — zwar nicht zur ersten Hervorbringung der Erkenntniß des Guten und Bösen oder zur Hervorbringung der dazu erforderlichen Kraft, aber doch gerade so, wie die mosaischen Gesetztafeln dem Hebräer (vergl. II. Mos. XIII. 9. V. Mos.

VI. 8. XI. 18. Sprichw. III. 3. ff.) zur beständigen Erneuerung und Belebung der unmittelbar und ein für allemal mit der dazu erforderlichen Kraft von Jehovah erhaltenen Erkenntniß (wie ja auch der Baum des Lebens das Leben des Menschen nicht hervorbringen, sondern nur erhalten sollte), — also doch immerhin, wie die beiden Gesetztafeln, zur Erkenntniß des Guten und Bösen und zwar vor dem Handeln, ohne daß er das Böse erst ausgeübt hätte. Freilich konnte er bei diesem Verbote, das ihm den Genuß selbst als böse bezeichnete, seine unmittelbar von Jehovah erhaltene Erkenntniß des Guten und Bösen auch noch durch den Genuß selbst prüfen oder durch Ausübung des Bösen das Böse aus seinen Folgen, die ihm Jehovah nach Bap. II. 17. III. 3 vorhergesagt hatte, kennen lernen und dadurch wiederum den Werth des Guten; allein es versteht sich von selbst, daß der Baum zu dieser empirischen Erkenntniß, zur empirischen Erkenntniß des Bösen, nicht von Jehovah gepflanzt und also auch nicht nach derselben benannt sein konnte.

Die aufgestellte Erklärung von dem Zwecke und von der Wirksamkeit des Baumes der Erkenntniß des Guten und Bösen ist so natürlich und ergibt sich so folgerichtig, daß es kaum nöthig scheinen könnte, noch mehr darüber zu sagen. Allein die moderne Exegese hat aus dem Verbote, von den Früchten dieses Baumes zu genießen, manches gefolgert, was nicht damit in Einklang steht. Zur Rechtfertigung unserer Erklärung ist also noch zu zeigen, daß die entgegengesetzten Folgerungen unstatthaft sind. Man hat nämlich aus dem Verbote in der vorgeblich durch die Stellen III. 4. 5 und III. 23 gerechtfertigten Voraussetzung, daß der Baum dem Menschen nur durch den Genuß seiner Früchte zur Erkenntniß des Guten und Bösen habe dienlich sein können, gefolgert, Jehovah habe den Baum nicht für den Menschen, sondern für sich selbst und für andere überirdische Wesen gepflanzt, indem der Mensch ursprünglich gar nicht erkannt habe, und auch

nie habe erkennen sollen, was gut und böse sei, oder um mit Rosenmüller zu reden, indem der Mensch nie habe erkennen sollen, was er zu thun und zu meiden habe! Ja man hat daraus noch so vieles Andere gefolgert, daß endlich das Paradies aufgehört hat, Paradies zu sein. Schiller folgerte daraus, daß der Mensch nach der mosaischen Vorstellung ursprünglich ganz thierähnlich gewesen sei. Die Vorsehung, behauptet er, habe den Menschen an dem Leitbande des Instincts, woran sie noch jetzt das vernunftlose Thier leite, ins Leben eingeführt, und eben dieser Instinct sei es gewesen, der ihm den Baum der Erkenntniß verboten habe, damit er nämlich in wohllüstiger Ruhe, blindlings seiner Begierde folgend, ohne sich geistig und körperlich anzustrengen, als das glücklichste aller Thiere, eine ewige Kindheit verleben möge; der vermeintliche Ungehorsam gegen jenes göttliche Verbot sei daher nichts Anderes, als ein Abfall von seinem Instincte, erste Aeußerung seiner Selbstthätigkeit, erstes Wagestück seiner Vernunft, erster Anfang seines moralischen Daseins. Möge auch immerhin das moralische Uebel dadurch in die Welt gekommen sein, so sei dadurch doch auch zugleich das moralische Gute darin möglich geworden; jener vermeintliche Ungehorsam gegen Jehovah sei daher ohne Widerspruch die glücklichste und größte Begebenheit in der ganzen Menschengeschichte, ein Riesenschritt, wodurch sich der Mensch aus dem Paradiese der Unwissenheit und Knechtschaft zu einem Paradiese der Freiheit und Erkenntniß hinaufgearbeitet habe, wodurch er zuerst auf die Leiter getreten sei, die ihn nach Verlauf von vielen Jahrtausenden zur Selbstherrschaft führen werde. Die Erfindung des Ackerbaues und anderer Künste sei die erste Folge der erworbenen Erkenntniß gewesen, und zu edel für das Paradies habe es der Mensch im Besitze der himmlischen Weisheit verlassen. Das sind Schiller's Folgerungen aus seiner Ansicht vom Baume der Erkennt-

niß*); und über eben diese Phraseologie bemerkt Rosenmüller in seinen Scholien zu Gen. III. 23: „Commutationem conditionis primorum hominum ad Mosaici philosophematis rationem nemo melius pulchriusque exposuit Fr. Schillero.“ Aehnliche Folgerungen hat auch Buttmann vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen entlehnt (vgl. Mythol. I. S. 142). Er suchte sich zu erklären, weshalb denn Jehovah dem Menschen das Verbot, von diesem Baume zu genießen, gegeben habe, und gelangte zu dem Resultate, daß er es aus Eifersucht und Besorgniß, von dem Menschen des Vorzugs der Weisheit beraubt zu werden, gethan habe; denn Gott allein sei mit den übrigen Elohim unsterblich und weise zugleich; indem er mit diesen sowohl vom Baume des Lebens, als auch vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen oder, wie er ihn nennt, vom Baume der Weisheit genossen habe; der Mensch aber habe zwar auch unsterblich sein sollen, aber ohne Kenntniß, damit er nämlich nicht völlig göttergleich werden möge. Hinc illae lacrimae! Jehovah zürne dem Menschen der geraubten Weisheit, wie Zeus dem Prometheus des geraubten Feuers wegen. Derselben Ansicht ist außer vielen andern, die Winer im bibl. Realwörterbuch unter Idee anführt, auch Jacobs in seinen academischen Reden und Abhandlungen, Th. I. S. 354 und Hegel in seiner Philosophie der Geschichte S. 333. Uebrigens ist sie nicht so neu, als man nach Jacobs wohl schließen sollte. Den Ophiten, einer gnostischen Secte des ersten und zweiten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung gebührt schon der Ruhm, den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen als einen Baum der Nicht-Erkenntniß (*δένδρον τοῦ μὴ γιγνώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν*) aufgefaßt zu haben. Diese verehrten nämlich

*) Vergl. Schiller's Erörterung: „Ueber die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde. Uebergang des Menschen zur Freiheit und Humanität“ — in seinen kleinern prosaischen Schriften, sämmtliche Werke. Bd. 16.

auf den Grund der mosaischen Erzählung die Schlange, ὄφις, von der sie ihren Namen tragen, als ein Thier, dem das Menschengeschlecht alle Weisheit und Klugheit zu verdanken habe (cf. Epiphan. contr. Haer. XXXVII. 5. Augustin. de Haeres. XVII. p. 51. Theodor. Haeret. Fab. I. 14), und waren mithin ebenfalls der Ansicht, der Mensch habe Anfangs gar nicht erkannt und auch nie erkennen sollen, was gut und böse sei, bis ihn die Schlange endlich zum Genusse von dem verbotenen Baume verleitet habe. Auch Rabbi Onkelos und der Kaiser Julian müssen dieser Ansicht gewesen sein; denn jener deutet an, daß der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen seinen Namen deshalb führe, weil derjenige, der davon genossen habe, zur Fähigkeit gelangt sei, das Gute und Böse zu erkennen; und Julians Ansicht zufolge, die Cyrill bestreitet, hätte Gott dem Menschen die Weisung geben müssen, recht viel von den Früchten dieses Baumes zu genießen, um sich in der Erkenntniß des Guten und Bösen zu vervollkommnen, wenn er sie schon besaß, und sie zu erhalten, wenn er sie nicht besaß. Die Pelagianer ferner und die Socinianer sollen geradezu gelehrt haben, daß der Mensch vor dem Genusse von dem verbotenen Baume ganz unwissend und stumpfsinnig gewesen sei (Fabritius Cod. Pseudepigr. p. 9); und vielleicht bekannte sich auch Mephistopheles, der seinem Schüler die Worte: „Eritis sicut deus, scientes bonum et malum“ zu erwägen gab, zur Lehre der Ophiten!

Aber wie nun? Sollte denn Jehovah wirklich den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen in den Garten so offen hin vor des Menschen Antlitz gepflanzt haben, ohne daß er diesem irgendwie zu dieser Erkenntniß hätte dienlich sein sollen? Also handeln heißt doch mit andern Worten nur, Jemanden auf ein Reitpferd setzen, damit er nicht reiten möge. So pflegt Jehovah sonst nicht zu handeln und die Annahme, daß er hier wirklich so gehandelt habe, verwickelt in unzählige Schwierigkeiten und Wi-

derſprüche. Der Menſch wäre nach dieſer Annahme, wenigſtens nach Schiller und Buttmann, die den Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen als einen Baum jeder Erkenntniß oder als einen Baum der Weisheit überhaupt auffaſſen, urſprünglich ganz thierähnlich geweſen und doch wurde er nach I. Moſ. I. 27. V. 1. IX. 6. Pſ. VIII. 6. Weish. II. 23. Sir. XVII. 3. nicht thierähnlich, ſondern gottähnlich erſchaffen; nach Sir. XVII. 5. 6. erhielt er gleich bei ſeiner Erſchaffung von Gott Verſtand und Vernunft und Erkenntniß des Guten und Böſen; und nach der vorliegenden Erzählung II. 7. ging ſein Geiſt von Jehovahs eigenem Geiſt und Odem aus; ſollte er denn trotz dieſes göttlichen Hauches ſo unwiſſend und ſtumpfſinnig, wie ein Orangoutang, geweſen ſein? Die Erzählung lehrt geradezu das Gegentheil. Denn daß er in der That auch vor dem Genuſſe von dem verbotenen Baume ſchon mit Intelligenz begabt geweſen ſei, geht doch wahrlich ganz unzweideutig aus ſeiner Spracherfindung (II. 19. 20.), aus ſeiner Aeußerung beim Anblicke ſeiner Gattin (II. 23.) und aus ſeiner Fähigkeit, ein ihm gegebenes Verbot zu verſtehen (II. 17. III. 3.), hervor; und daß ſeine Intelligenz auch nicht ſo ganz gering geweſen ſei, erhellt aus II. 7, einer Stelle, wonach er als eine höchſt lebendige Seele ins Daſein gerufen wurde. Auch verräth er nicht im mindeſten, daß er nach dem Genuſſe auch nur weiſer und klüger, oder, was nach Buttmann der Fall geweſen ſein müßte, Jehovah, von dem er ſich doch ſo geduldig vertreiben ließ (III. 24), an Einſicht vollkommen gleich geworden ſei. Daß dieſes aus den Worten der Schlange III. 4. 5 und aus der Stelle III. 22 nicht folge, ſollte jedem fühlbar ſein und wird bald noch beſonders nachgewieſen werden. Nach den Thatſachen ſelbſt aber zu ſchließen, erkennt er nach dem Genuſſe nichts weiter, als daß er nackt ſei (III. 7) und darin findet Eva ſo wenig einen Fortſchritt ihrer Erkenntniß, daß ſie III. 13 ganz offen geſteht, ſie ſei von der Schlange ge-

täuscht worden (נָשָׁא). Auch verräth Adam's Furchtsamkeit (III. 9) eine früher nicht gekannte Geistesschwäche und der Ackerbau, womit er sich nachdem beschäftigt (III. 17. ff.), ist nicht, wie die Erfindung der Sprache eine freie Erfindung seines Geistes, sondern nur ein aus Noth ergriffenes Mittel, um sein Leben zu erhalten. Mit Einem Worte, er ist nach dem Genusse nur ein furchtsamer Landmann, der mehr für seinen Körper, als für seinen Geist sorgt; dagegen war er Anfangs von Jehovah's eigenem Hauche durchdrungen eine höchst lebendige Seele, von großer Wißbegierde (III. 5. 6) und eine Art von Philosoph, Philolog und Naturforscher, indem er die Vögel des Himmels und die Thiere des Feldes beobachtete, ihnen naturgemäße Namen gab und somit aus freiem Antriebe seines Geistes die Sprache erfand, wodurch sich gerade am auffallendsten die geistige Kraft des Menschen kund gibt. Wer sahe nicht, daß der Mensch nach der mosaischen Darstellung auch in geistiger Hinsicht bei weitem vollkommener vor, als nach dem Genusse von dem verbotenen Baume gewesen sei? Und darf man da noch behaupten, daß es Jehovah mißfällig sei, wenn der Mensch Intelligenz besitze? Ist es nicht Jehovah selbst, der sie ihm verlieh? Und selbst die geistige Weiterbildung des Menschen muß Jehovah sehr wohlgefällig gewesen sein; denn er selbst begünstigte sie, indem er die Ausbildung der Sprache begünstigte (II. 19. 20). — Aber vielleicht fehlte dem Menschen ursprünglich nicht gerade all und jede, sondern nur die Erkenntniß des Guten und Bösen und vielleicht war es nur diese, die ihm Jehovah nicht vergönnte. Auch diese Annahme verwickelt in unzählige Schwierigkeiten und Widersprüche. Sagt doch der Sirachide XVII. 5. 6 ausdrücklich, daß Gott dem ersten Menschen gleich bei der Erschaffung Verstand und Vernunft und Erkenntniß des Guten und Bösen verliehen habe; Salomo war Jehovah nach I. Kön. III. 9 gerade deshalb wohlgefällig, weil er ihn nicht um Ehre und Reichthum, sondern um Erkenntniß des Guten

und Bösen hat; und überhaupt ist es Lehre des ganzen a. T., daß Jehovah diese Erkenntniß dem Menschen nicht nur nicht mißgönne, sondern sie ihm selber mitgetheilt habe, nämlich durch sein Gesetz, und das noch gar auf eine doppelte Weise, einmal, indem er ihm dieses Gesetz ins Herz, und zweitens, indem er es in zwei steinerne Tafeln geschrieben habe. Denn Gutes und Böses erkennen ist ja nach hebräischem Sprachgebrauche, wie oben nachgewiesen worden, und nach jeder theologischen Moral nichts Anderes, als erkennen, was Gott, der Schöpfer und Gesetzgeber der Welt, geboten und verboten habe und das erkannte ja der Hebräer unmittelbar durch das ihm von Jehovah selbst verliehene Gesetz. Man muß also selbst nicht wissen, was gut und böse sei, oder diese Begriffe mit andern verwechseln, wovon sie der Hebräer sehr genau unterschied, wenn man da noch behaupten kann, daß es Jehovah mißfällig sei, wenn der Mensch diese Erkenntniß besitze. Nur eins ist Jehovah nach hebräischer Lehre mißfällig, dieses nämlich, wenn der Mensch trotz dem, daß ihm Jehovah diese Erkenntniß so leicht gemacht hat, das Gute und Böse doch nicht erkennt oder doch nicht so, wie es bei einer Erkenntniß, die für sein Handeln fruchtbar sein und diesen Namen verdienen soll, durchaus erforderlich ist, d. i. wenn er nicht von vorn herein oder vor dem Handeln erkennt, was er zu thun und zu meiden habe, sondern erst nach dem Handeln durch Ausübung des Bösen zu seinem eigenen Schaden kennen lernt, was er hätte thun und meiden sollen. Und diese bloß empirische Erkenntniß ist Jehovah mißfällig, nicht als ob er sie dem Menschen mißgönnte oder ihn deshalb beneide, sondern einzig und allein, weil es thöricht ist, sich erst durch Ausübung des Bösen und durch die Empfindung der übeln Folgen des Bösen über das Gute und Böse belehren zu lassen, und weil der Mensch als vernünftiges Wesen eine bessere Erkenntniß des Guten und Bösen besitzen soll. Er soll nicht durch Schaden klug werden, sondern vielmehr

von vorne herein oder vor dem Handeln schon erkennen, was gut und böse sei, um sich vor den übeln Folgen des Bösen hüten und durch den rechten Gebrauch seiner Freiheit zur Erhöhung seines eigenen Wohles seine Liebe und seinen Gehorsam gegen Jehovah an den Tag legen zu können. Und gerade zu diesem Zwecke hat ihm Jehovah Vernunft und Gewissen und außerdem auch noch ein geschriebenes Gesetz verliehen (V. Mos. XXX. 14. 15. VI. 17. 18. II. Mos. XX. 1.), und darin, daß man dieses Gesetz kennt und danach handelt, besteht die wahre Weisheit des Menschen (V. Mos. IV. 6. Hiob XVIII. 28. Ps. CXIX. ꝛc.). Denn durch die Erfahrung lernt er, da Gott die Welt so eingerichtet hat, daß gute und böse Handlungen auch von entsprechenden Folgen begleitet sind (III. Mos. XXVI. 3 ff. V. Mos. XXVIII. 1. ff. Pred. VIII. 5. ff. Ps. LII. 13. ꝛc.), wenn auch nicht gleich auf der Stelle, doch sobald er alle Folgen des Ausgeübten gekostet hat, nichts anderes als gut und nichts anderes als böse erkennen, als was er vorher schon durch die Stimme des Herzens oder aus dem göttlichen Gesetze als gut oder böse erkannte oder doch erkennen konnte, zieht sich aber, wenn er das Böse ausübt, zugleich alles Uebel zu, womit Gott das Böse bestraft. Solch eine durch Ausübung des Bösen erworbene empirische Erkenntniß über den Werth des Guten und Bösen beehrt auch der Hebräer selten oder gar nicht mit diesem Namen. In der Regel wenigstens ist unter Erkenntniß des Guten und Bösen u. dergl. eine dem Handeln vorhergehende, aus Jehovah's geschöpfte und Jehovah mithin wohlgefällige Erkenntniß des Guten und Bösen zu verstehen. Daß dieses Sir. XVII. 5. 6. der Fall sei, wo bemerkt wird, daß Gott gleich dem ersten Menschen Verstand und Vernunft und Erkenntniß des Guten und Bösen verliehen habe, versteht sich von selbst. Und wenn Salomo I. Kön. III. 9. zu Jehovah um Erkenntniß des Guten und Bösen fleht, um das Richteramt über sein Volk gehörig verwalten zu kön-

nen, so meinte er damit gewiß nicht eine erst durch Ausübung des Bösen und Guten aus der Erfahrung zu schöpfende Erkenntniß, sondern nur eine erweiterte Vernunft-Erkenntniß oder eine deutlichere Einsicht in das mosaische Gesetz, das auch dazu dienen sollte, um die Handlungen Anderer danach zu beurtheilen. Eben daran dachte auch wohl Barsillai (II. Sam. XIX. 35), als er den Antrag Davids, in seinen Rath einzutreten, mit der Bemerkung ablehnte, daß er vor Altersschwäche nicht mehr zu erkennen vermöge, was gut und böse sei. Wenigstens ist kein Grund vorhanden dem guten frommen Barsillai hier den Gedanken an eine auch durch Ausübung des Bösen erworbene oder noch zu erwerbende Erkenntniß zuzumuthen. Und wenn es Jes. VII. 15. von einem Knaben heißt: „Butter und Honig wird er essen, bis er wisse, Gutes zu erwählen und Böses zu verwerfen," so ist dort nach den Ausdrücken wählen und verwerfen zu schließen, gleichfalls nur von einer dem Handeln vorhergehenden, entweder aus dem Gesetze des Herzens oder aus dem Religions-Unterrichte zu schöpfenden Erkenntniß des Guten und Bösen die Rede. Nur V. Mos. I. 39., wo Jehovah die ungehorsamen Israeliten in der arabischen Wüste, indem er sie mit ihren unschuldigen Kindern in Gegensatz stellt, anredet: „Eure Kinder, von denen ihr sagtet, sie werden zur Beute werden und eure Söhne, welche des Tages noch nicht Gutes und Böses erkennen, die sollen hineinkommen (in das versprochene Land) und diesen will ich es geben," hier könnte es allerdings zweifelhaft scheinen, was für eine Erkenntniß gemeint sei, und diese Stelle ist es auch, auf die man sich beruft, um zu beweisen, daß Jehovah nach hebräischem Glauben all und jede Erkenntniß des Guten und Bösen bei dem Menschen mißfällig sei. Allein wenn hier auch von einer Jehovah mißfälliger Erkenntniß des Guten und Bösen die Rede wäre, so würde noch keineswegs daraus folgen, daß Jehovah nach hebräischem Glauben all' und jede Erkenntniß des Guten und Bösen bei dem Men-

schen mißfällig sei; es würde daraus nur folgen, daß hier keine andere, als eine durch Ausübung des Bösen erworbene Erkenntniß gemeint sein könne. Allein es fragt sich gar, ob nicht auch hier von einer Jehovah wohlgefälligen Erkenntniß die Rede und der Sinn der Stelle dieser sei: „Euere Kinder, von denen ihr sagtet, sie werden zur Beute werden und euere Söhne, die des Tages noch nicht einmal Gutes und Böses erkennen, wie ihr es durch mein am Berge Sinai erhaltenes Gesetz kennen gelernt habt, diese sollen hineinkommen und diesen will ich es geben." Denn jene israelitischen Väter waren Jehovah dem Zusammenhange der ganzen Rede zufolge nur deshalb mißfällig, weil sie böse waren; böse aber waren sie nicht deshalb schon, weil sie Gutes und Böses erkannten; — hatten sie doch diese Erkenntniß von Jehovah selbst erhalten, — sondern deshalb, weil sie der Erkenntniß, die ihnen Jehovah verliehen hatte, freiwillig und wissentlich zuwider handelten (V. 18. ff.). Caleb und Josua machten nach V. 36. 38. eine Ausnahme; sie erkannten das Gute und Böse gleichfalls, handelten aber auch danach und deshalb liebte sie Jehovah. Die Söhne jener Israeliten dagegen waren freilich, so lange sie das Gute und Böse noch nicht deutlich als solches erkannten, und also auch nicht gegen diese Erkenntniß handeln konnten, noch unschuldig oder schuldlos, aber auch nicht mehr, als schuldlos, d. i. noch keineswegs gut. Daß sie aber durch Ausübung des Guten und durch Vermeidung des Bösen auch, wie Josua und Caleb wirklich gut werden und mithin, was dazu unumgänglich nothwendig war, das Gute und Böse dereinst auch noch, wie diese und wie ihre Väter — versteht sich auf die rechte Weise, durch Jehovahs Gesetz — erkennen sollten, liegt in der Natur der Sache und geht ja auch selbst aus den Worten Jehovahs: „die des Tages noch nicht Gutes und Böses erkennen" hervor. Freilich trat dann mit der Erkenntniß des Guten und Bösen auch die Möglichkeit für sie ein, böse zu werden; aber diese Mög-

lichkeit mußte da sein, wenn es ihnen auch möglich sein sollte, gut zu sein. Doch gesetzt auch, es sei hier von einer Jehovah mißfälligen d. i. von einer durch Ausübung des Bösen erworbenen Erkenntniß des Guten und Bösen die Rede, so erhellt doch aus den übrigen angeführten Stellen und aus dem, was der Hebräer unter gut und böse verstand, daß er auch eine Jehovah wohlgefällige Erkenntniß des Guten und Bösen gekannt und diese auch in der Regel durch den Ausdruck Erkenntniß des Guten und Bösen bezeichnet habe, eine nämlich unmittelbar aus Jehovah's Gesetz geschöpfte Erkenntniß des Guten und Bösen. Man setzt mithin den Verfasser vorliegender Erzählung mit allen übrigen Schriften des a. T. in Widerspruch, wenn man ihm den Gedanken zumuthet, daß Jehovah den Menschen ohne alle Erkenntniß des Guten und Bösen erschaffen und ihm durch das Verbot, von den Früchten des danach benannten Baumes zu genießen, diese Erkenntniß selbst und zwar all und jede Erkenntniß des Guten und Bösen versagt habe. Noch weniger ist es Lehre des a. T., daß Jehovah vor dem Menschen besorgt und eifersüchtig auf ihn sei. Denn daß ihm, wie Buttmann ohne irgend eine Stelle anzuführen, vorgiebt, hie und da in der That Eifersucht beigelegt werde, wird nicht Jedem einleuchten. Stellen, wie I. Mos. VI. 3. XI. 6., wo Jehovah den Hochmuth der Menschen züchtigt, beweisen nur, daß er gerecht und strenge, nicht aber, daß er, im gewöhnlichen Sinne des Worts, eifersüchtig sei; und eben dieses lehnt auch die bekannte Stelle V. Mos. IV. 24., wo קַנָּא keineswegs s. v. a. eifersüchtig, sondern nur s. v. a. gerecht und strenge bedeutet: „denn Jehovah, dein Gott, ist ein verzehrend Feuer und ein eifriger d. i. gerechter und strenger Gott." Griechische Schriftsteller reden allerdings zuweilen von Neid und Eifersucht der Götter in einem andern Sinne (cf. Herodt. I. 32. III. 40. τὸ θεῖον φθονερόν); aber daraus folgt nicht, daß auch der Hebräer so niedrig von Jehova gedacht habe. Hebräische

Lehre ist es, daß Jehovah den Menschen liebe und ihn in seiner Weise auf die höchste Stufe der Vollkommenheit erhoben habe. Vgl. Ps. VIII. 6.: „Du ließest ihn wenig entbehren vor der Gottheit und mit Ruhm und Herrlichkeit schmückest du ihn (den Menschen); du lässest ihn herrschen über die Werke deiner Hand; alles hast du unter seine Füße gelegt." Ueber Eifersucht und bange Besorgnisse ist Jehovah, der Schöpfer des Weltalls weit erhaben. Jede Zeile des a. T. lehrt das; das lehrt schon der Name Jehovah (II. Mos. III. 14.) und das lehrt auch die vorliegende Erzählung. Wenn Zeus auf den emporstrebenden Menschen eifersüchtig ist, so darf das nicht befremden. Nach hellenischem Glauben hatte nicht Zeus selber das Menschengeschlecht gebildet, das ihm Eifersucht und Sorgen einflößte, sondern Prometheus; Jehovah aber rief den Menschen selbst ins Dasein (II. 7) und auf sein eigenes Geschöpf sollte er mit Eifersucht und banger Besorgniß herabgeblickt haben? Er liebt den Menschen; das sieht man aus allem, was er seinetwegen hervorbringt (II. 5. ff.) und besonders daraus, daß er ihm seinen eigenen Hauch mittheilt (II. 7); wie kann da noch von Eifersucht und Mißgunst die Rede sein? Daß er aber den Baum der Erkenntniß nach der Ansicht des Verfassers nicht für den Menschen, sondern für sich selbst in den Garten gepflanzt habe, um Weisheit davon einzusaugen, womit will man das beweisen? Besaß denn der Baum vielleicht Kräfte, die ihm Jehovah nicht selber erst verliehen hatte? Und wenn niemand anders der Weisheit, die sich vergeblich durch den Genuß seiner Früchte gewinnen ließ, theilhaft werden sollte; warum pflanzte er ihn mitten in den Garten so offen hin vor des Menschen Antlitz und nicht vielmehr auf eine Insel des Oceans, wo er nicht ausgespäht werden konnte? Zeus, der den Menschen das Feuer nicht gönnte, hütete sich wohl, einen Funken davon auf die Erde fallen zu lassen: und Jehovah hätte bei seiner Besorgniß vor Entwendung so wenig Vor-

ſicht gebraucht? War aber der Baum für den Menſchen beſtimmt, ſo ſollte er ihm ohne Zweifel auch wirklich zur Erkenntniß des Guten und Böſen dienen. Denn einen Baum, der ihm bloß dazu dienen konnte, aber nicht ſollte, Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen zu nennen, iſt eben ſo ſeltſam, als wenn man eine zum Abwägen von großen Laſten beſtimmte Wage nicht Laſtwage, ſondern, weil es doch auch möglich ſei, Gold darauf zu wägen, Goldwage nennen wollte, ohne ſie doch je zu dieſem Behufe zu gebrauchen. Der Sprachgebrauch kennt ſolche Namen nicht. Freilich verbot Jehovah dem Menſchen, von den Früchten des Baumes zu genießen; aber muß denn das Verbot, von den Früchten des Baumes der Erkenntniß des Guten und Böſen zu genießen (III. 3), gerade ein Verbot dieſer Erkenntniß ſelbſt und ein zur Beeinträchtigung des Menſchen gegebenes Verbot ſein? Konnte der Baum dem Menſchen nicht auch ohne den Genuß ſeiner Früchte zur Erkenntniß des Guten und Böſen dienen? Daß der Menſch auch ohne den Genuß ſchon im Beſitze einer Erkenntniß dieſer Art müſſe geweſen ſein, folgt doch wahrlich ſchon aus ſeiner Fähigkeit, das ihm gegebene Verbot für ſich verpflichtend zu finden (III. 3), aus ſeiner Strafbarkeit nach Uebertretung deſſelben (III. 17. ff.; vergl. Röm. VII. 7), und wenn man nur weiß, was gut und böſe iſt, ſchon unmittelbar aus dem Verbote ſelbſt. Denn gerade durch dieſes Verbot erkannte ja der Menſch vor allem Handeln und ein für allemal in einem beſtimmten Falle, was in dieſem Falle Jehovah's Willen gemäß und nicht gemäß ſei, und damit erkannte er auch nach hebräiſchem und nach heutigem Sprachgebrauche, was gut und böſe ſei. So führen uns alſo die Widerſprüche, worin die Erzählung durch die Ophitiſche Auffaſſung des Erkenntnißbaumes mit ſich ſelbſt und mit allen übrigen Schriften des a. T. verwickelt wird, von ſelbſt wiederum auf unſere gleich Anfangs gefundene Erklärung des Erkenntnißbaumes zurück, wonach es ein Baum war, der

dem Menschen gerade durch das Verbot, davon zu genießen, zur Erkenntniß des Guten und Bösen dienen sollte, wie ja späterhin dem Hebräer auch die zwei steinernen Gesetztafeln durch ihre Verbote, die sie enthielten, zur Erkenntniß des Guten und Bösen dienten. — Aber in noch größere Widersprüche verwickelt die Ophitische Ansicht vom Baume der Erkenntniß mit der gesunden Vernunft. Sie beruht einzig und allein auf der Voraussetzung, daß das Verbot, von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen zu genießen, nicht eine dem Menschen bloß in Ansehung der Früchte gegebene Vorschrift für sein Handeln, sondern ein Verbot dieser Erkenntniß selbst gewesen sei, und diese Annahme beruht wiederum auf der Voraussetzung, daß ohne den Genuß seiner Früchte keine Erkenntniß dieser Art habe Statt finden können, indem sie erst durch den Genuß selbst hervorgebracht sei. Das ist aber eine ganz ungereimte Voraussetzung. Denn besaß der Mensch die Kraft, zu erkennen, das Gute und Böse zu erkennen, nicht schon vor dem Genusse von dem verbotenen Baume; wie konnte er denn schon ein Mensch genannt werden? Sie gehört zum Wesen des menschlichen Geistes und ohne sie wäre er nur ein Orangoutang gewesen. Man sollte also denken, der erste Mensch habe diese Kraft und damit auch die Erkenntniß des Guten und Bösen unmittelbar von Jehovah selbst erhalten, und wie der Baum des Lebens das Leben des Menschen nicht hervorbrachte, sondern nur erhielt, so habe auch der Baum der Erkenntniß diese Erkenntniß nicht erst hervorbringen, sondern auf die bereits vorhandene Erkenntniß des Menschen nur irgendwie einwirken können oder sollen, zumal da sonst der Baum mehr geistige Kraft geäußert hätte, als der nach II. 7 unmittelbar von Jehovah selbst ausgegangene Geist des Menschen. Am meisten aber befremdet das Hervorbringen jener Erkenntniß durch den bloßen Genuß von Baumfrüchten als solchen. Der Baum des Lebens und die Bäume des Vergnügens dienten dem Menschen aller-

dings durch den Genuß ihrer Früchte zur Erhaltung des Lebens und zur Empfindung des Angenehmen; aber daraus folgt nicht, daß es nach der Ansicht des Verfassers auch möglich gewesen sei, das Gute und Böse durch den bloßen Genuß von Baumfrüchten kennen zu lernen. Auch jetzt noch ist dem Obste die Kraft eigen, das Leben des Menschen zu erhalten; aber Obst, welches die Kraft hätte, den menschlichen Geist unmittelbar durch seinen Saft mit moralischen Begriffen zu bereichern, ist nicht denkbar ohne statt der Aepfel Begriffe von gut und böse tragenden Bäumen. Angenehmes und Unangenehmes lernt man wiederum auch jetzt noch durch den Genuß von Baumfrüchten kennen, aber das Gute und Böse erkennt man ohne allen Genuß mit geschlossenem Munde und mit geschlossenen Augen. Es ist nicht annehmbar, daß der Verfasser dem Baume des Lebens und den Bäumen des Vergnügens eine so natürliche, dem Baume der Erkenntniß dagegen eine so unnatürliche Wirksamkeit sollte beigelegt haben. Hätte doch sonst auch jedes unvernünftige Wesen durch den Genuß von Aepfeln zur Erkenntniß des Guten und Bösen gelangen können! Doch gesetzt auch, man habe zwar nicht gerade unmittelbar durch den Saft der Früchte, aber mittelbar durch Reflexion über die Wirkungen des Genusses zur Erkenntniß des Guten und Bösen gelangen können: was für eine Moral hätte man doch immerhin nur erhalten? Zu der Bemerkung, daß der schönste Apfel nicht immer der wohlschmeckendste sei und zu der Folgerung, daß man nicht immer nach dem schönsten zugreifen dürfe, um sich den angenehmsten Genuß zu bereiten, konnte der Baum nach Beschaffenheit seiner Früchte wohl veranlassen; vielleicht auch noch zu andern Bemerkungen und Maximen dieser Art; aber immerhin hätte man auf diese Weise doch nur eine empirische oder von der Erfahrung abhängige Moral im Sinne der Cyrenaiker erhalten, deren Gegenstand das Angenehme und Unangenehme gewesen wäre, eine Moral also, zu deren Erwerbung der Baum nach

der Ansicht des Verfassers, der den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen ausdrücklich von den Bäumen des Vergnügens oder des Angenehmen unterscheidet, und nach der Ansicht jedes Hebräers, nicht nur nicht für den Menschen, sondern auch nicht einmal für irgend ein anderes Wesen gepflanzt sein konnte. Und für irgend ein Wesen mußte er doch, um seinen Namen zu verdienen, wirklich zur Erkenntniß des Guten und Bösen, sei es zur Hervorbringung oder zur Belebung und Anwendung dieser Erkenntniß gepflanzt sein. Es ist also anzunehmen, daß er diesem Wesen ohne den Genuß seiner Früchte schon zur Erkenntniß des Guten und Bösen habe dienen sollen und zwar zu einer Erkenntniß dieser Art im Sinne der hebräischen Moral, wonach Gutes und Böses erkennen nicht so viel ist, als Angenehmes und Unangenehmes erkennen, sondern aus dem göttlichen Gesetze erkennen, was Jehovah's Willen gemäß und nicht gemäß sei.

(Fortsetzung im nächsten Hefte.)

Ueber den Unterschied der Logos-Idee des Juden Philo von dem Logos der Offenbarung nach dem heil. Apoktel und Evangelisten Johannes.

Die jüdisch-Alexandrinische Religionsphilosophie erreichte ihren Gipfel in dem berühmten Juden Philo aus Alexandrien, welcher etwa zwanzig Jahre vor der christlichen Zeitrechnung geboren, bis über die Mitte des ersten Jahrhunderts lebte, und die Achtung, in welcher er bei seinen Zeitgenossen stand, durch eine bedeutende Zahl von Schriften *) auf die Nachwelt pflanzte. Um die dem Schriftfor-

*) Diejenigen, welche auf uns gekommen sind, füllen nach der Ausgabe von Mangey (wornach wir citiren), London 1742. zwei Bände in fol. Aufgefunden wurden in neuerer Zeit noch bisher verloren gewesene Schriften von Aucher. vid. Philonis Iudaei Paralipomena Armen. Venet. 1826. 4°. Ferner:

scher so unumgänglich nöthigen theosophischen Ansichten jener Zeit, worin der Weltheiland erschien, kennen zu lernen, zu verstehen und zu würdigen, ist Philo die Hauptquelle. Es lag daher in der Natur der Sache begründet, daß beim Wiedererwachen und der raschen Fortbildung des critischen Studiums dieser alte, berühmte Alexandriner Gegenstand vielfältiger Untersuchung wurde. Ehrenwerthe Meldung in dieser Hinsicht verdienen in neuerer Zeit: Stahl [1], Großmann [2], Gfrörer [3], Dähne [4], Hilgers [5]. — Namentlich aber war es die Philonische Lehre über den Logos, welche die Aufmerksamkeit der neuern Exegeten und anderer Gelehrten fesselte *). Jedoch ungeachtet dieser rühmlichen Bearbeitungen und bisher angestellten Untersuchungen ist, theils der Schwierigkeit der Sache wegen, theils auch mitunter, weil bei Einem oder dem Andern gewisse Lieblings-Ideen dem wissenschaftlichen Ergebnisse nicht wenig hindernd im Wege standen, ein abermaliges Erfassen dieses Gegenstandes noch keineswegs überflüßig geworden; und sehr zu wünschen wäre in Betracht der Wichtigkeit des Gegenstandes, daß Männer von Beruf durch critische Benutzung der bisher gewonnenen Resultate und neue Studien, mehr und mehr Licht in den dunkeln Gegenstand brächten, und alle noch obwaltenden Schwierigkeiten soviel als möglich lösten.

Philonis Iudaei opera in Armenia conservata. 1822. 4. — Von Angelo Mai. vid. Collectio Classicorum auctorum e. Vatican. cod. Rom. 1831. Tom. IV. auch besonders gedruckt; Philonis Iudaei de Cophini festo etc. Mediolani 1828. 8°.

[1]) Vid. Eichhorns allgemeine Bibliothek der bibl. Literatur. Bd. 4. Stück 5.

[2]) Quaestiones Philoneae. Leipzig 1829.

[3]) Kritische Geschichte des Urchristenthums. I. Bd. 1. und 2. Abth. Stuttgart 1835. 2. Aufl.

[4]) Jüdisch Alex. Relig. Philosophie. Halle 1834.

[5]) Häresengeschichte. Bonn 1837.

*) Unter den Exegeten in neuerer Zeit sind deshalb zu merken: Paulus Commentar. Leipzig 1812. 4. Thl. 1. Abthlg. Kuinoel Commentarius in Ioh. Lücke Commentar zu Johannes. Bonn 1833. 2. Aufl.

Ein Theil meiner Untersuchungen über den Philonischen Logos, inwieweit die Gränzen einer Zeitschrift dies gestatten, soll in gegenwärtiger Abhandlung niedergelegt werden.

Um nun was wir beabsichtigen, den Unterschied, welcher zwischen dem Philonischen und dem geoffenbarten Logos Statt findet, richtig angeben zu können, ist unsers Erachtens nothwendig:

1) Vor Allem die Philonische Lehre über den Logos darzulegen. Doch kann eine vollständige Entwickelung und Begründung dieser Lehre hier keinen Platz finden, vielmehr soll dies anderwärts von uns geleistet werden. Es genügt das Ergebniß einer solchen Untersuchung vorgeführt zu haben.
2) Muß, wo möglich, auf die Quelle hingewiesen werden, woraus Philo seine Lehre schöpfte, und
3) auch eine Darstellung der Lehre des Apostels Johannes über den Logos folgen.

So vorbereitet werden sich dann die Differenzen beider leicht entwickeln und einleuchtend angeben lassen.

1. Lehre Philo's über den göttlichen Logos.

Die Existenz des Philonischen Logos beruht und ist lediglich bedingt durch das Verhältniß Gottes zur Materie, woraus die sichtbare Welt gebildet wurde. Gott hatte nämlich gemäß seiner Güte den Willen eine Welt zu bilden und so aus seinem Verborgensein in die Offenbarung herauszutreten; er selbst aber durfte mit der form- und qualitätlosen Materie (*ἄπειρος καὶ πεφυρμένη ὕλη*) in keine Berührung kommen, deshalb bediente er sich hierzu seiner Kräfte (*δυνάμεις*), deren er unzählige um sich hat, und deren eigentlicher Name Ideen ist. Diese Ideen constituiren die intelligible, körperlose Welt (den *κόσμος νοητός*), welche das Vorbild der sichtbaren Welt ist *).

*) Philo huldigt dem Philosophumenon, wornach alles, was in die Sichtbarkeit tritt, ohne ein intelligibles Vorbild nicht existi-

Alle diese Ideen wohnen im göttlichen Logos; er ist der Träger und Umfasser dieser göttlichen Kräfte. Darum ist er auch der Ort der Ideen (*τόπος τῶν ἰδεῶν*), die *ἰδέα ἰδεῶν*, und als solcher die intelligible Welt selbst*).

Auf diese Weise ist der Philonische Logos einerseits das nothwendige, verbindende Mittelglied zwischen Gott und der Welt, andererseits ist er das Vorbild, Archetyp der sichtbaren Welt.

Der Logos ist ferner ein doppelter. Der eine ist um die Ideen (*περὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ παραδειγματικῶν ἰδεῶν*), welche die intelligible Welt constituiren; der andere ist um die sichtbare Welt (*περὶ τῶν ὁρατῶν*), welche ist die Nachahmung und der Abglanz jener Ideen (II. Mang. p. 154. de Mose. 3.).

Nachdem so die Existenz des Philonischen Logos und seine Stellung zwischen Gott und der Welt nachgewiesen worden, erübrigt uns noch die Darstellung seines wesentlichen und eigenschaftlichen Seins, seines Verhältnisses zu Gott, zu der Welt und den Menschen:

Der Logos ist eine unkörperliche Substanz, nicht durch Gränzen eingeschränkt, vielmehr alles umgebend, überall und allenthalben im Raume des Universums befindlich. Er besitzt eine große Erkenntniß und Einsicht, hinreichend um alle Dinge zu durchschauen und die Herzen der Menschen zu erforschen. Er weiß Zukünftiges, wenn er auf Gottes Befehl den Menschen was kommen wird verkündigt. Ferner ist er ein mit freiem Willen begabtes, persönliches Wesen**),

---

ren kann, wie derselbe ausdrücklich behauptet I. Mangey de mundi opificio pag. 4.

*) Die Hauptstellen hierzu sind zu finden: Mangey I. Vol. p. 5. de m. opif. Vol. II. de sacrif. p. 261. Vol. I. de confus. linguarum p. 431.

**) Die Persönlichkeit wurde und wird dem Philonischen Logos öfters abgesprochen; deshalb möge folgende Nachweise hier eine Stelle finden: Der Logos wird von Philo dargestellt als fürbittender und in so fern als in Gegensatz mit dem göttlichen Willen tretender Mittler zwischen Gott und den Menschen, und so als Hoherpriester, ähnlich dem im alten Bunde.

gütig, mitleidvoll, unsündig, sehr heilig (ἱερώτατος) *).

Von Gott ist er aber verschieden, geringer als er und eigentlich gar nicht Gott zu nennen (I. p. 655. de somn.), ihm jedoch zunächststehend, so daß sich zwischen ihm und Gott nichts in der Mitte befindet (μηδενὸς ὄντος μεθορίου διαστήματος). Er ist Bild Gottes und heißt zweiter Gott (δεύτερος θεός), auch Gott der Unvollkommenen (ἀτελείοι). Sein Name ist Sohn Gottes; denn Gott hat ihn gezeugt, nicht nach menschlicher Weise, aber sich ähnlich, unsterblich zwar, jedoch nicht von Ewigkeit her und dem Vater nicht gleichalterig, gezeugt vor aller Creatur **). Der Zweck seines Gezeugtwerdens war in der Mitte zu stehen zwischen Gott und seiner Schöpfung, Vorbild der sichtbaren Welt zu sein und Instrument, wodurch die sichtbare Welt gebildet wurde; weshalb ihn Gott ausgefüllt hat mit jenen unzähligen göttlichen weltbildenden Kräften oder Ideen, aus welchen die intelligible Welt, welche das Archetyp der sichtbaren ist, besteht ***).

---

cf. I. Mang. p. 427. de confus. ling. — Ferner wird er als Bild vorgeführt, dem die Menschen ähnlich werden sollen. Würden diese sämmtlichen Behauptungen nicht alles Sinnes entbehren, wenn dem Logos die Persönlichkeit fehlte? Sodann wird I. Mang. p. 446. de migr. Abrah. der Logos Lenker und Regierer der Menschen genannt wie Moses. Wie könnte er das ohne ein persönliches Wesen zu sein? Der Logos wird höher gestellt als alle Kräfte, als alle Engel und alle Menschen. Aber Falls ihm die Persönlichkeit fehlte, so stände der Mensch ungezweifelt höher als er.

*) Die Stellen sind zu lesen: Mang. I. p. 277. quod Deus immutab. pag. 561. de profugis. II. p. 655. fragmt. I. 647. quod a Deo mitt. somn. p. 120. ss. leg. Alleg. lib. 3. pag. 308. de Agricult. pag. 501. et 502. quis rer. div. haer. II. p. 155 cet. de Mose lib. 3. p. 91 id. lib. 2, p. 123 de Mose. I. 562 de profugis. 427 de confus. ling.

**) Vid. Mang. I. 631 de somn. p. 561 de profugis, p. 82. ss. leg. Alleg. lib. 2. Angelo Mai. (1831) in Exod. pag. 438. Mang. I. 427 de confus. ling. pag. 690 de somn. II. p. 625. fragm. p. 225 de Monarch. 2. Angelo Mai (1831) pag. 439 quaest. in Exod. I. Mang. 632 quod a Deo mitt. p. 414 de confus. ling. p. 128. ss. leg. Alleg. 3. et pag. 121 id.; p. 561 et 563 de profugis. p. 580 de nom. mutat.

***) Mang. II. p. 225 de Monarch. lib. 2. I. 162 de Cherub.

Der Logos ist älter, vorzüglicher und erhaben über alle Engel und Kräfte, selbst über die beiden höchsten, zu beiden Seiten Gottes und in Gott sich befindenden, nämlich über die Macht habende, schaffende (ἡ ποιητική) und über die Herrschaft habende (ἀρχική); Er ist das Mittel unter den höchsten Kräften, verbindet, umfaßt sie, verleiht ihnen den Ursprung gleich einer Quelle, in Weise der Emanirung; sie sind wirkend durch ihn, und so offenbart sich Gott mittelst des Logos durch seine Kräfte und ist so gut und mächtig.

Gott thut nur das Gute, seine Ideen vollführen das Böse; der Logos aber thut das Gute und Böse; darum ist auch sein Name Ur-Idee und Erzengel.

Die sichtbare Welt hat der Logos gebildet aus der vorhandenen form- und qualitätlosen Materie, indem er, nachahmend die Urbilder im κόσμος νοητός, ihr Form und Qualität durch die Ideen gab. — Er ist aber nicht bloß Schöpfer, sondern auch Erhalter und Regierer der Welt, indem er nach Gottes Befehlen thätig ist und dieselbe nach dessen Willen und die Ideen gebrauchend lenkt; daher heißt er denn auch Gesetz, Band, Stütze und Lenker der Welt, Engel und Diener Gottes *).

Eine ganz vorzügliche Sorge verbreitete der göttliche Logos über das Menschengeschlecht, welches nach seinem Bilde gemacht ist, und — weil der Logos selbst ein Bild Gottes ist — darum auch drittes Bild des Vaters heißt. Der Mensch wurde aber deswegen nach dem Bilde des Logos gemacht, weil Gott selbst nichts Sterbliches ähnlich gemacht werden konnte.

---

cet. Aucher. Armen. pag. 12. Mang. 1, 630. quod a Deo mitt. somn.

*) Mang. I. 143 et 144 de Cherub. Angelo Mai. quaest. in Exod. p. 439. Mang. I. 145 de Cherub. etc. p. 501 quis rer. div. haeres. II. pag. 225 de Monarch. 2. I. 492 quis rer. div. haer. p. 547. de profug. p. 162 de Cherub. pag. 106. ss. leg. Alleg. 3. Aucher. Serm. I. de provid. p. 12. Mang. I. 330 et 331 de plantat. Noe. p. 561 de profugis.

Der Logos trägt auch den Namen Vater der Menschen. Er ist ihr Lehrer, Ermahner, ihr Ankläger im Innern; daher er auch vorkömmt als das Gewissen. Zugleich aber ist er auch ihr Fürbitter und Mittler bei Gott und in so fern Hoherpriester. So wie er die Guten unterstützt und ihnen in allen Lebenslagen beisteht, ebenso furchtbar ist er den Bösen. Dieses doppelte Amt übte er aus, als er bei dem Zuge der Israeliten aus Aegypten in eine Heersäule gehüllt zwischen den Kindern Jacobs und dem ägyptischen Heere schwebte. Er ist ferner Gesetz für die Menschen; ihm sollen sie ähnlich werden. Jedoch können die Vollkommnern derselben sich über ihn zu dem wahren Gotte selbst erheben, und so von Gott selbst genährt werden, wie der Erzvater Jacob that, während der Logos Speise (d. h. Weisheits-Spender, nach dem Contert) *) für die Unvollkommnern ist. — Aus Liebe gegen die Menschen steigt er mit Gott zu ihnen hernieder, vermehrt ihre Erkenntniß, unterstützt ihr Wissen, und spendet ihnen was wahrhaft gut ist. Zugleich ist er das Licht, welches den Menschen den Weg zu Gott zeigt. Auch ist er Gesandter Gottes an die Menschen, sein Dollmetscher und Willens-Vollstrecker. Als Gesandter erschien er dem Abraham und in der Wüste der verstoßenen Agar; als Prophet dem Abraham, Moses und Bileam, zu welchem Behufe er sich mit den Elementen der Erde bekleidet und so sichtbarlich erscheint. Gegen die Israeliten, das geliebte Geschlecht Gottes, war stets seine Wirksamkeit und Sorgfalt ganz besonders, weshalb er auch ὁρῶν Ἰσραήλ genannt wird **).

---

*) Der Contert Mang. I. 566 de profug. und die Parallelstellen p. 484. quis rer. div. haer. p. 121 et 122. ss. leg. Alleg. lib. 3 sind zwingend für diese Erklärung. Hieraus ergibt sich nun, wie sehr das hier vom Philonischen Logos prädicirte verschieden ist von dem, was der Messias Joh. 6, 32—51 von sich aussagt, und wovon Gfrörer Urchristenth. 1. Thl. 1. Abth. pag. 202 behauptet, daß Christus hier beinahe dasselbe sage wie Philo über seinen Logos. Vgl. unten Nr. 4.

**) Mang. I. 427. de confus. ling. II. 625. fragm. I. 505. et 501. quis rer. div. haer. id. pag. 503. II. 155. cet. de

Der Logos erscheint auch als die Weisheit, personificirt und hypostasirt. Außerdem erwähnt Philo eines πνεῦμα τοῦ θεοῦ, welchem er bei der Weltbildung und Regierung einige Verrichtungen wie dem Logos selbst zulegt *).

2. Ueber die Quellen, woraus Philo seine Lehre schöpfte.

Der Geschichtschreiber Eusebius erzählt uns in seiner Kirchengeschichte lib. 2. cap. 4. von Philo, daß derselbe der Pythagoräischen und Platonischen Philosophie vorzüglich gefolgt sei (ὅτι καὶ μάλιστα τὴν κατὰ Πλάτωνα καὶ Πυθαγόραν ἐζηλωκὼς ἀγωγὴν, διενεγκεῖν ἅπαντας τοὺς καθ' ἑαυτὸν ἱστορεῖται). Falls wir dies aber aus dieser Quelle nicht wüßten, so würden wir es doch mit aller Sicherheit aus Philo's Schriften selbst entnehmen. Dieselben zeigen uns Philo als Eklektiker, namentlich den Philosophien des Pythagoras, Plato und Zeno huldigend, jedoch keineswegs auf eigenes Urtheil hierbei Verzicht leistend. Zugleich zeigen uns dieselben ihn auch als Juden, und keinem entgehen leicht die vielen Versöhnungsversuche und Mischungen des Mosaismus mit den Philosophumenen und Theosophumenen jener Philosophen. Wir fragen hier aber über seine Logos-Idee, woher er sie entnommen; ob von jenen oder andern Philosophen, oder aus den Büchern des alten Bundes, oder ob vielleicht aus beiden, oder aus keinem von allen, sondern lediglich aus sich selbst?

Daß Philo wenigstens einige Resultate über seinen Logos aus sich selbst geschöpft habe, sagt er oftmals un-

---

Mose 3. I, 292. quod Deus immutab. p. 249. de posterit. Cain. p. 413 de confus ling. p. 122 et 128. ss. leg. Alleg. 3. p. 643 de somn. p. 456 de migrat. Abrah. p. 219. quod det. pot. insid. p. 520. de congressu. p. 427. de confus. ling.

*) Mang. I, 56. ss. leg. Alleg. lib. 1. p. 202. quod det. pot. insid. p. 562. de profugis. p. 518. quis rer. div. haeres. cet. — Mang. I. 336. de plantat. Noe. p. 265. de gigantibus. p. 270 ibid. cet.

zweideutig, ja sogar ausdrücklich, indem er einleitet mit den Worten: ἔλεγε δέ μοι ψυχὴ (ἐμή). Daß er auch aus Mosaischen Schriften Ideen zu seinem Logos hergenommen, führt er vielfach ebenso unzweideutig an, einmal sogar, indem er hinzufügt Μωϋσέως ἐστὶ τὸ δόγμα τοῦτο οὐκ ἐμόν. Aber es handelt sich hier nicht sowohl um die Fortbildung und Ausschmückung des Philonischen Logos, als vielmehr um die Auffindung der leitenden Idee und des Haupt-Materials.

Es drängt sich uns nun zuerst die Frage auf, ob Philo die Theosophie Plato's benützt habe?

Der Νοῦς des Plato, sein mit demselben vielfach identisch angewandter Gebrauch der σοφία, haben mit dem Philonischen Logos so viele Aehnlichkeit, und dieser ist in seinem Verhältnisse zu den Ideen zu dem κόσμος νοητός, und zur Weltbildung so sehr der Platonischen Lehre nachgebildet, daß ein Einfluß Plato's auf den Philonischen Logos wohl unverkennbar ist. Jedoch gehen andern Theils und in den wichtigsten Beziehungen der Logos Philo's und der Nous des Plato so sehr auseinander, daß wir Plato nicht als die eigentliche Quelle des Philonischen Logos annehmen können. Philo spricht wie Plato auch von einem Nous, aber als immanenter Kraft Gottes, und hat in so fern Aehnlichkeit mit dem Platonischen. Der Logos aber wird von Philo mit diesem Nous nirgends vermengt. — Der Philonische Logos ist nicht immanent in Gott wie der Nous Plato's, er ist vielmehr völlig von Gott geschieden, ganz anderer Natur, ein für sich bestehendes, freies, persönliches Wesen. Darum ist aber auch der Logos Philo's von dem Nous Plato's gleichfalls wesentlich verschieden. Nimmt man dazu noch die gänzliche Namens-Verschiedenheit (Plato gebraucht auch das Wort λόγος, jedoch in einer der Philonischen völlig fremden Bedeutung); so kann um dieser Namens- und Wesens-Verschiedenheit willen wohl mit Sicherheit gefolgert werden, daß Plato höchstens in zwei Stücken Antheil am Philonischen Logos

haben kann: einmal, daß er die Auffindung desselben aus einer andern Quelle erleichterte, auch wohl herbeiführte; dann, daß er zur Fortbildung der so gefundenen Logos-Idee beitrug. Plato ist demnach nur theilweise Quelle für den Philonischen Logos, und wir werden von ihm weg auf eine andere, Philo sehr nahe gelegene Quelle hingewiesen, auf eine Quelle, welche, zum Theile wenigstens, Plato selbst nicht ganz fremd und von ihm, so wie von Pythagoras nicht ganz unbenutzt geblieben sein dürfte; indem sich von den hierher bezüglichen Beschuldigungen gelehrter Rabbinen, wie auch der ältesten Kirchenväter, z. B. Justins des Märtyrers (dialog. cum Tryph.), Clemens von Alexandrien (Paedag. lib. 3. c. 1), Origenes (adv. Cels. lib. 1) u. A. keineswegs mit Fug sagen läßt, daß dieselben ohne allen andern Grund, als wegen Aehnlichkeit Platonischer Ansichten mit Alt-Testamentlichen Aussprüchen ihre Behauptungen aufgestellt hätten. Jedoch läßt sich Jenes von Plato auch nicht beweisen, ja es erheben sich bedeutende Gründe dagegen, wenn man den großen Einfluß bedenkt, welchen die orientalischen Kosmogonien und Theosophien, der Zoroastrismus und die Mythen des Brahma, auf ihn ausüben konnten und zum Theile erweislicher Maßen ausübten. Geltend macht sich hiergegen andern Theils, daß schon über hundert Jahre vor Plato Juden sich in Aegypten angesiedelt hatten, daß Plato auf seinen Reisen in Aegypten Gelegenheit geboten war, mit den zu seiner Zeit gerade ihres Cultus wegen in Aegypten schon Aufsehen machenden Juden, und so nöthigenfalls durch Dollmetscher mit ihrer Religion und heiligen Büchern bekannt zu werden; daß endlich von dem wißbegierigen Plato gar nicht unterstellt werden kann, er habe eine so günstige Gelegenheit, in einer gerade für ihn so wichtigen Sache, ungenützt vorüber gehen lassen.

Kehren wir von dieser Abschweifung zu unserm Thema zurück, um zu untersuchen, ob Philo seine Logos-Idee aus den Büchern des alten Bundes genommen haben konnte,

und wenn dies, was für Annahme desselben als wahrer Quelle spricht.

Stellen wir uns einen Philosophen vor, Jude seinem Bekenntnisse nach, und darum mit den Quellen seiner Religion wohl vertraut; übrigens das anscheinend Gute nehmend, wo er es findet; tief eingeweiht in die philosophischen Systeme, so vor ihm gewesen, und emsig bemüht, den alten Mosaismus mit den Erzeugnissen reinen Denkens zu versöhnen. Der Aufflug hebräischer Poesie schafft kühne Bilder, selbst die höhere Prosa ist von Personificationen nirgends frei. Es ist dies dem feurigen Orientalen eigenthümlich und namentlich kann die Poesie auch bei andern Völkern ihrer kaum entbehren. Wenn es daher in der einfachen Geschichts-Erzählung der Weltschöpfung hieß: „und Gott sprach: ..... und also geschah es," so singt der Psalmist **Ps. 32. v. 4**: „denn recht ist Jehoven's Wort," und **v. 6**: „durch des Herrn Wort sind die Himmel gemacht." Den Vers 4 übersetzt die Septuaginta *ὅτι εὐθὴς ὁ λόγος τοῦ κυρίου*, und **v. 6**: *τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν.* Für den unbefangenen Leser hat dies Alles gar nichts Auffallendes; anders aber verhält es sich bei Philo, der an das Hypostasiren der Griechen gewöhnt war, in Plato's Nous eine Idee kannte, die mit dem Sprechen Jehovah's in den heiligen Büchern und mit den kühnen Personificationen der göttlichen Weisheit daselbst, so manche Aehnlichkeit an sich trug; der endlich um seine Lieblings-Idee, nämlich die Aussöhnung des Mosaismus mit philosophischen Ansichten, ohne Hinderniß durchführen zu können, sich bereits der willkührlichsten Exegese, nämlich den allegorischen Deutungen in die Arme geworfen hatte. Ihm konnten diese und ähnliche Stellen, deren wir auch viel kühnere im A. T. besitzen, z. B. Ps. 104. v. **19**: *μέχρι τοῦ ἐλθεῖν τὸν λόγον αὐτοῦ.* Weish. **c. 16. v. 12**; **c. 18. v. 15**: *ἡ παντοδύναμός σου λόγος ἀπ' οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλειῶν, ἀπότομος πολεμιστὴς, εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας*

ἥλατο γῆς, v. 16: ξίφος ὀξὺ τὴν ἀνυπόκριτον ἐπιταγήν σου φέρων, καὶ στὰς ἐπλήρωσε τὰ πάντα θανάτου· καὶ οὐρανοῦ μὲν ἥπτετο, βεβήκει δ'ἐπὶ γῆς. Es ist hier eine der kühnsten Personificationen des λόγος τοῦ θεοῦ, indem das göttliche Wort vorgestellt wird als Würgengel, wie es die Erstgeburt der Aegypter schlug, und so nun der bewirkende Ausspruch Gottes als handelnd erscheint:

„es fuhr dein allmächtiges Wort vom Himmel herab, von königlichen Sitzen, als unerbittlicher Krieger, mitten auf die dem Verderben geweihte Erde; tragend ein scharfes Schwert, deinen unwiderruflichen Befehl, und es stand da und erfüllte alles mit Tod; und an den Himmel reicht' es, doch stand es auf der Erde."

Diese und ähnliche Stellen*), sage ich, konnten Philo, um nicht mehr zu sagen, die kräftigsten Winke und Fingerzeige geben; ja wenn er ein dem Platonischen Nous Entsprechendes im alten Bunde suchte, so mußte er seinen Logos und seine σοφία dort finden. Bei so reichlich vorliegendem Material, in einer für Philo so angesehenen und bekannten Quelle, den Ursprung seiner Logos-Idee anderswo vermuthen, hieße auf die größte Wahrscheinlichkeit verzichten, um sich auf dem ungemessenen Felde der Vermuthungen ergehen zu können. Dazu kommt noch, daß sich eine gewissermaßen genetische Entwickelung des Stoffes zu dieser Idee so ziemlich nachweisen läßt. Das Sprechen Gottes an den Schöpfungstagen, wo durch sein Wort, welches zugleich schaffend war, die Welt ward, die Weisheit, welche aus seinen Werken hervorleuchtete, war für die Verfasser der heiligen Schriften zu wichtig,

*) Die Bekanntschaft Philos mit dem Buche der Weisheit, wie mit den meisten sogenannten apokryphischen Büchern, v. T. kann bei Rücksichtnahme auf Ort und Zeit ihrer Abfassung, soweit dies zu ermitteln ist, wohl nicht in Abrede gestellt werden.

als daß sie nicht oft und viel darauf zurück gekommen wären. Der kühne Schwung der hebräischen Dichter personificirte das schaffende Wort und die ordnende Weisheit. Solche Personifikationen, aber auch nicht mehr, treffen wir in den spätern Schriften V. T. kühner und häufiger an.

Das Wort Gottes erschien hierdurch als vermittelndes Princip zwischen Gott und dem, was durch das Wort geschah. Diese Idee findet sich bei den Alexandrinischen Juden und selbst in Palästina festgehalten und fortgebildet, so daß sie in die Sprache als stehender Typus übergegangen zu sein scheint; doch keineswegs der Art, daß man den λόγος τοῦ θεοῦ als für sich bestehend und als nicht immanent in Gott gedacht hätte. Eine solche Auffassung läßt sich vielmehr nirgends mit Sicherheit nachweisen, obgleich dies von nicht wenigen behauptet zu werden scheint.

Was vorerst den Sprachgebrauch bei den chaldäischen Paraphrasten betrifft, wornach Gott in seiner Selbst-Manifestation nach Außen מֵימְרָא דַּי יְיָ (verbum Iehovae) genannt wird cf. Onkelos ad Lev. 26, 30: so deutet zwar dieser Gebrauch auf das Vorhandenseyn unserer eben angeführten Idee, wornach das Wort Gottes als vermittelnd zwischen dem wirkenden Gotte und dem Gewirkten vorgestellt wird; zugleich aber beweist dieser Gebrauch auch was wir wollten; nämlich daß man dieses Wort Gottes nicht als für sich bestehend, sondern durchaus immanent in Gott dachte; vergl. Targum. 2. Chron. 16, 13, wo מֵימְרָא דַּי יְהוָה ausdrücklich für Jehovah steht.

Mehr läßt sich auch unseres Erachtens aus der griechischen Interpretation durch die Siebenzig nicht entnehmen. — Herr Gfrörer aber glaubt aus der Septuaginta nachgewiesen zu haben, daß in ihr jene Meinung Philo's angetroffen werde, wonach Gott nicht auf die Weise sichtbar erscheinen könne, wie das alte Testament lehre *).

*) A. a. O. 2te Abtheilung. pag. 9 u. folgd.

Was nun vorerst die Haupt-Stelle Exod. 24. 10—11. betrifft, so ist nicht zu bestreiten, daß die Septuaginta das „Gott schauen" in einer Weise übersetzt, daß absichtliche Aenderung, um die Aussagen „und sie sahen Gott" zu umgehen, sehr wahrscheinlich ist; denn die Septuaginta übersetzt das וַיִּרְאוּ אֵת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל mit *καὶ εἶδον τὸν τόπον οὗ εἱστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ*, und v. 11. das וַיֶּחֱזוּ אֶת־הָאֱלֹהִים mit *καὶ ὤφθησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ θεοῦ*. — Daß aber die Septuaginta hier nicht im Geiste des alten Testaments, sondern nach einem jüdisch-alexandrinischen Theosophumenon paraphrasirt habe, wie Herr Gfrörer will, kann von uns nicht zugegeben werden. Denn das alte Testament hat ausdrücklich jene Lehre, daß Gott von Menschen in diesem Leben nicht geschaut werden könne; cf. Exod. c. 33. v. 20., es sagt hier Gott zu Moses: „Du kannst mich nicht sehen; denn mich sieht kein Mensch und lebet." Sollte sich nun Moses in demselben Buche in einem kurzen Zwischenraume so sehr widersprochen haben? und wie hätte der Herr zu Moses sagen können: „kein Mensch kann mich sehen," falls ihn Moses wirklich schon gesehen hätte? Darum muß die Stelle Exod. 24. 10—11 ganz anders erklärt werden, als wie Herr Gfrörer thut, nämlich mit Festhaltung von Exod. 33. 20. Sie findet auch ihre Erläuterung bei Ezechiel cap. 1, und richtig setzt Onkelos hier seine שכינה (die Herrlichkeit Gottes), und so erhellt, daß ganz im Geiste des alten Testamentes die Septuaginta obige Paraphrase gegeben, sei es nun mit ausdrücklicher Rücksicht auf Exod. 33. 20, oder weil sie bereits an der betreffenden Stelle eine abweichende Lesearт vorfand. Daß sie aber hier nicht nach einem durch nichttestamentliche, philosophische Ansicht bestimmten Plane geändert habe, wird wahrscheinlich gemacht, wenn wir ihre Uebersetzung der Stelle Genes. cap. 32. v. 30 vergleichen. Dort sagt nämlich Jacob: „Denn ich habe Gott gesehen von Angesicht zu Angesicht," und

die Septuaginta übersetzt ganz wörtlich: „εἶδον γὰρ θεὸν, πρόσωπον πρὸς πρόσωπον.“ Solcher wortgetreuen Uebersetzungen finden wir noch mehrere bei den Siebenzig, so daß jene alexandrinische Ansicht aus ihr nicht mit Sicherheit zu entnehmen ist, vielmehr nur eine alttestamentliche Lehre, sey es nun durch eine vorhanden gewesene Lesart, oder aus freiem Antriebe, in allen hierher bezüglichen Stellen gefunden wird.

Die Septuaginta, obgleich aus ihr die vorhanden gewesene Annahme von göttlichen Mittelwesen demnach nicht geschlossen werden kann, mochte aber dennoch durch ihre stete Einführung des ὁ λόγος, wenn Personificationen des göttlichen Wortes vorkamen, und die sichtliche Unterscheidung des τὸ ῥῆμα und τὸ λογίον von jenem λόγος für Philo eine Weiterführung und ein nicht unbedeutender Fingerzeig zu seiner Logos-Lehre sein, wie bereits bemerkt worden ist; auch finden wir eben in ihrem gewählten Gebrauche des ὁ λόγος eine Spur genetischer Entwickelung der spätern Lehre.

Eine Fortbildung, wiewohl in ausartender Weise, von jener Idee eines vermittelnden Princips zwischen Gott und seiner Offenbarung findet sich auch in den uns von Clemens Alexandrinus und bei Eusebius aufbewahrten Fragmenten Aristobuls, der etwa 150 Jahre v. Chr. zu Alexandrien lebte. Er schildert die göttliche Weisheit als Kraft Gottes, als weltschaffend und ewig, mit Beziehung auf die Proverbien des A. T. —

Schon bei Aristobul ist das Festhalten an jener in den spätern Büchern des alten Bundes so vielfach vorkommenden Idee des göttlichen Wortes übrigens nicht mehr mit Sicherheit zu erkennen; auch können wir von ihm bis auf Philo in den auf uns gekommenen profanen Denkmalen über jene Zeit keine sichern Spuren mehr finden, wiewohl Anfänge und Verbreitung anderer jüdisch-alexandrinischer Theosophumenen, wie sie sich weiter ausgebildet bei Philo finden, uns erhalten sind. Der Faden aber führt

sich selbst im alten Testamente weit genug fort, um zu erkennen, daß der vom Platonismus erfüllte Philo keinen großen Sprung zu seiner Logos-Lehre mehr zu thun hatte; und obgleich wir in ihm die erste sichere Quelle des Hypostasirens des Logos haben, so lassen sich doch die Anfänge weit hinaus verfolgen, freilich vorerst als bloße Personificationen von Seiten der Hebräer, während die Gewohnheit des Hypostasirens vom Griechenthum herüberkam, so daß in Philo beide Elemente in einander über und zusammenströmten, woraus sich als Product sein Logos bildete.

3. Lehre des h. Apostels Johannes über den Logos.

Der Logos ist eine persönliche*) von Ewigkeit her seyende Substanz, Gottes eingeborner Sohn (v. 14.), selbst Gott wie der Vater (v. 1.), d. h. von gleicher Wesenheit mit dem Vater, jedoch von demselben persönlich geschieden (v. 2.).

Anmerkung. Daraus, daß der Logos Gott ist, folgt, daß alles in Gottes Wesenheit gegründete Seyn und alle göttlichen Eigenschaften, wie dieselben die göttliche Offenbarung zu erkennen gibt, dem Logos zukommen.

Er lebt in innigster Vereinigung mit dem Vater (v. 18.), und durch ihn ist der seiner Wesenheit nach für uns hier auf Erden unsichtbare Gott, den Niemand unmittelbar zu erkennen, zu schauen vermag, uns verkündigt worden**).

Der Logos ist Schöpfer aller Dinge (v. 3.) und Lebensquelle, d. h. alles Leben im Universum, das anima-

*) Cap. I. v. 1: καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν vergl. Chrysostomus zu dieser Stelle. homil. Tom. V. edit. Montfaucon. Die folgenden Citate beziehen sich auf das erste Capitel des Johanneischen Evangeliums.

**) V. 18. Es ist hier dasselbe gesagt wie Matth. 11, 27: „Niemand kennt den Vater als nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren. Vgl. 1 Joh. 3, 2.

lische wie das geistige, das physische wie das etische hat seinen Grund und Ursprung im Logos (v. 4.). — Die Welt ist darum sein Eigenthum, und er ist zugleich die Quelle alles Lichtes, des göttlichen Lebens im Gegensatze zum Leben der mit Sünde behafteten Welt, aller Erkenntniß die zu Gott und seinem Reiche führt, und die deshalb in die Finsterniß hineinleuchtet, das Treiben der Welt, die Unwissenheit in den Heilssachen zerstreut (v. 4.).

Ferner ist der Logos Heiland der Menschen (v. 4.); aber diese erkannten ihn als solchen nicht allgemein an und glaubten nicht an ihn (v. 10 und 11.). Allen aber, die ihn gläubig anerkannten, gab er die Macht Gott gefällig zu werden (v. 12.); und so ist er Quelle der göttlichen Gnade und der wahren, zum Heile führenden Lehre.

Das Wort nahm die menschliche Natur an, erschien auf Erden in der Person Jesu Christi, welcher war Gottessohn und Menschensohn, der verheißene Messias (cf. v. 14; und cap. 3, v. 13 cap. 4. v. 27); und das fleischgewordene Wort wandelte unter den Menschen, so daß dieselben ihn und seine göttliche Herrlichkeit sahen (v. 14.).

Johannes der Täufer trat auf, gesandt von Gott, um Zeugniß zu geben von dem Logos als Heiland und Sohn Gottes, und von seiner Messiaswürde. Johannes der Evangelist selbst zeugt für sich und seine Zeitgenossen, daß sie den Logos, die Quelle des Lebens, gesehen (v. 14.).

Unser Apostel setzt den Logos mit dem in der Person Jesu auf Erden erschienenen Messias ausdrücklich in Verbindung. Da nun Ein Geist durch die Schriften der Apostel und Evangelisten weht, da Ein Auftrag ihr Lehren und Wirken bewegte, da die Eine göttliche Heils-Oeconomie die sämmtlichen Schriften des alten und neuen Bundes durchdringt: so gilt von dem göttlichen Worte in seiner Manifestation alles was die gesammte göttliche Offenbarung von ihm als solchem aussagt. Der Logos ist darum der in die Welt gekommene Erlöser, selbst Gott, die zweite Person der Gottheit, der Messias, von dem Moses

geschrieben und die Propheten, von dem seine Lehren und Thaten, und der Vater zeugen. Es ist derselbe, welcher für die Sünden der Welt litt und starb, welcher auferstand von den Todten, gen Himmel fuhr, zur Rechten des Vaters sitzt und einst wiederkommen wird zum Gerichte.

4. Die Differenzen zwischen dem Philonischen und Johanneischen Logos.

Sehen wir vorerst auf die Quellen, woraus Beide schöpften, so haben wir bereits über Philo dieselben nachzuweisen uns bestrebt.

Daß nun Johannes nicht aus Philo geschöpft habe, ist außer Zweifel; einmal weil die Schriften Philo's — in Betracht der damaligen commerciellen Verhältnisse sowohl, als namentlich der Art und Weise der Bücher-Verbreitung — dem h. Apostel ihrem Inhalte nach noch gar nicht bekannt sein konnten; dann aber auch, weil der Apostel einen ganz andern Beruf hatte, als sein Evangelium durch Plünderung der geistigen Erzeugnisse eines Alexandrinischen Philosophen zu bereichern oder gar aufzubauen. Er hatte vielmehr eine Offenbarung zu verkündigen, von deren Göttlichkeit er erfüllt war, hatte zu lehren was er vom Heilande gesehen und gehört, und was dieser ihm zu verkündigen aufgetragen hatte, nichts Anderes.

Um dieses seines Berufes und Zweckes willen ist auch nicht anzunehmen, daß Johannes seine Logos-Lehre aus der jüdisch-Alexandrinischen Theosophie überhaupt geschöpft habe. Denn so wäre seine Lehre immerhin keine Offenbarungs-Lehre, welches Gepräge sie doch ganz und gar trägt; sondern nichts anders als eine philosophische Abstraction und Combination, was der Apostel nicht vorbringen konnte und wollte.

Ebensowenig kann der Johanneische Logos eine Fortbildung der Personificationen des A. T. über das schaffende und wirkende Wort Gottes sein. Er fiele dann unter die eben berührte Klasse und wäre mit Rücksicht auf die Quelle

und Art und Weise der Fortbildung nicht nur des h. Apostels und seines Berufes unwürdig, sondern auch an und für sich falsch, indem von dichterischer Personification zur Hypostasirung und Fürwahrannahme dieses Gebildes ein unverzeihlicher Sprung ist.

Was die Benennung „Logos" betrifft, so könnte man nun wohl sagen, daß der Apostel diese, seines dogmatisch-polemischen Zweckes Willen, den er bei Abfassung seines Evangeliums nach dem wichtigen Zeugnisse des h. Irenäus (adv. haer. lib. 3. c. 11 und 16) hatte, und womit sowohl cap. 20. v. 31., als auch die ganze Anlage des Buches stimmt, vielleicht aus dem Sprachgebrauche seiner Gegner entnommen habe, und daß man somit auf eine mit Philo gemeinsame Quelle, nämlich den damals herrschenden Sprachgebrauch geführt würde. — Dieses aber läßt sich auf keine Art nachweisen, selbst nicht, daß ein solcher Gebrauch des Wortes „Logos" geherrscht habe, welchem gemäß Johannes dasselbe daher hätte entlehnen können; vielmehr haben wir bei Philo die erste sichere Spur einer Hypostasirung des Logos, und des demnach besonderen Gebrauches dieses Wortes. Freilich der Mangel an Nachrichten schließt das wirklich Vorhandengewesenseyn noch nicht aus, und einen Anknüpfungspunct für's Verständniß mußte der Apostel doch wohl gehabt haben.

Wie dem auch sei, soviel läßt sich behaupten: Nie würde der Apostel dem Messias aus Accommodation einen Namen beigelegt haben, der ihm nicht um seiner Natur willen zukäme, und die Vermuthung, daß ihm dieser Name auf anderen, untrüglichen Wegen kund geworden, wenigstens aus sichern Quellen erschlossen worden sei, gewinnt darum wohl Platz; wobei jedoch bestehen bleibt, daß eine derartige Bekanntwerdung mit dem einigermaßen schon herrschenden Profan-Gebrauche dieses Wortes zusammentreffen konnte.

Vergleichen wir Apocal. Cap. 19. V. 11., wo vom Sohne Gottes ausdrücklich gesagt wird, daß sein wahrer

Name „Logos" sei, so finden wir hier die Bestätigung dessen, daß der Hauptgrund, warum der Apostel den Heiland unter dem Namen „Logos" einführte, nicht Accommodation war, und wir können sagen: nicht darum nannte ihn der Apostel so, weil man mit diesem Namen ein himmlisches Wesen, einen Aeon oder höchsten Engel benannte; sondern weil er die wahre Bezeichnung für die zweite Person in der Gottheit war.

Während also Philo auf Philosophischem Grunde und Boden seine Logos-Idee erwarb, werden wir bei unserm Evangelisten mit zwingender Gewalt auf das Gebiet der Offenbarung gewiesen. Name und Substrat des Logos sind nicht rein menschliches Gebilde, sondern verknüpfen unverkennbar mit dem forschenden Gedanken eine hehre Gotteskraft.

Wir stehen nun daran die Substrate selber zu vergleichen, welche der Apostel und Philo dem Namen „Logos" unterlegen:

Philo trägt in seiner Theosophie ein unverkennbares Moment, welches ein gemeinsamer Zug sämmtlicher orientalischen Systeme ist. Darnach kann Gott nicht selbst erscheinen und wirksam seyn unmittelbar, sondern nur sein Logos. Dieser ist das nothwendige Verbindungsglied, die Kette zwischen Gott und der sichtbaren Welt. Es besteht demnach ein unverwüstlicher Gegensatz zwischen Gott als immanentem Wesen und dessen Offenbarung. Dieser Gegensatz ist ausgesprochen durch das εἶναι und λέγεσθαι, woher ὁ Ὤν (Gott selbst) und ὁ Λόγος. Andeutungen hierzu konnte ein von orientalischer Weisheit erfüllter Philosophe wohl in der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte finden, wornach auf Gottes Wort alles außer ihm sichtbar und unsichtbar Seyende in die Wirklichkeit trat. Der Logos ist demnach bei Philo die allgemeine Offenbarung des Ὄν, das allgemeine εἴπων τοῦ Ὄντος. Er ist ein doppelter, nach dem Bedürfnisse des Urbildes (κόσμος νοητός), welches die erste Offenbarung war, und des Abbildes, nämlich der sichtbaren Welt.

Nicht so bei dem Apostel. Gott ist es, welcher das Universum aus dem Nichts hervorgerufen, Gott war es, welcher im alten Bunde redete und wirkte; die eine, ungetheilte Wesenheit Gottes ist es, welche in die Welt gekommen. Der Logos ist kein Mittelglied, er ist die Urkraft und die Verbindung. Zwischen Gott und dem Logos findet nur ein personaler Unterschied Statt, der Wesenheit nach ist er zugleich ὁ Ὤν. Er ist nur Einer, nicht getheilt. Derselbe Logos, welcher beim Vater und zugleich mit dem Vater ist, durch den Alles ward, derselbe ist auch den Menschen erschienen; es ist und bleibt derselbe Logos, selbst Gott, die zweite Person der Gottheit, der die menschliche Natur annahm.

Die Duplicität des Philonischen Logos betreffend, so führt Philo über denselben, insofern er um den κόσμος νοητὸς und der κόσμος νοητὸς selbst ist, eine unentwickelte, dunkle, fast zweideutige Sprache, welche anzeigt, daß hier die Durchbildung seiner Idee noch mangelhaft war. Bald erwähnt er ihn als Idee der Ideen, als τόπος τῶν ἰδεῶν, als um den κόσμος νοητὸς befindlich, als durch die Ideen constituirt, bald als der κόσμος νοητὸς selbst seyend, bald als denselben wohnend in sich. — Hiermit hat der Johanneische Logos schlechterdings gar nichts gemein.

Der Logos bei Johannes ist göttlicher Wesenheit und selbst Gott; der Philonische Logos dagegen besteht aus einer von der göttlichen Wesenheit gänzlich verschiedenen Substanz. Wenn ferner der Logos bei Johannes nothwendiger Weise als gleich ewig wie der Vater dargestellt wird, so kann dem Philonischen Logos nur eine Unsterblichkeit vindicirt werden, nicht aber ein Seyn von Ewigkeit her. Er ist vielmehr ein in oder mit der Zeit gewordenes Geschöpf des Vaters, von Gott verschieden, geringer als Gott, nur Gott ähnlich und Gottes Bild. Der Johanneische Logos dagegen ist selbst Gott, Gott ganz gleich, nur seiner Persönlichkeit nach vom Vater un-

terschieden. Es theilt demnach dieses göttliche Wort alle in Gottes Wesenheit gegründeten Attribute: der Philonische Logos dagegen entbehrt dieser alle, und die ihm zugelegten, als da sind: Unkörperlichkeit, große Erkenntniß und Einsicht, freier Wille, Güte, Mitleid, Unsündigkeit, sehr große Heiligkeit, diese sind ihm eigen seiner Natur nach, und nicht als göttlicher Natur.

Daraus, daß der Philonische Logos nicht von Ewigkeit ist, auch nicht aus göttlicher Wesenheit vom Vater gezeugt, folgt, daß er von demselben auch auf eine ganz verschiedene Weise gezeugt sey als der Logos bei Johannes. Denn anders ist die Zeugung von Ewigkeit her, anders die, welche entweder in der Zeit oder zugleich mit der Zeit geschah; Anders ist die Zeugung, so Gott aus seinem Wesen ein göttliches Wesen zeugt, sich gewissermaßen selbst setzt, eine andre ist sie, wenn er aus nicht eigener Substanz eine Creatur bildet, die geringer als er selbst ist und seyn muß. Und gerade hier öffnet sich die gewaltige Kluft, welche die Anlehnungspuncte des einen und des andern Logos himmelweit auseinander hält. Hieraus erhellt auch die Verschiedenheit des Sinnes, der jedesmal in den Worten liegt, wo Johannes Aehnliches wie Philo zu sagen scheint. Wir werden hier gewahr, wie sich vom gleichen Namen, den Philo und Johannes gebrauchen, bei diesem alles Begriffliche, so Philo mit seinem Logos verbindet, ganz und gar wegstreift, so daß hiervon nichts mehr übrig bleibt als der gleiche Klang der Worte. — Wenn es demnach bei Philo heißt, der Logos sey Sohn Gottes, er sey vor aller Creatur, Gott zunächst stehend, zwischen ihm und Gott sey nichts in der Mitte; so gilt dies auch vom Johanneischen Logos aber in anderer Bedeutung. Der Logos der Offenbarung ist auch Sohn Gottes, aber gezeugt von Ewigkeit, von Göttlichem Wesen, selbst Gott, wovon nichts mit dem Philonischen Logos übereinkömmt. Das göttliche Wort bei Johannes ist auch der Erstgeborne aller Creatur (Colosf. 1, 15), weil er

nämlich vor aller Creatur war, aber er ist nicht selbst Creatur; indem er Gott ist, wogegen der Philonische Logos Creatur, aber erstgeborne, ist. Zwischen Gott und dem Logos der Offenbarung liegt auch keine Creatur in der Mitte, und theils in dieser Beziehung als auch mit Rücksicht auf das Geheimniß der Inkarnation, kann derselbe heißen proximus Deo: Es ist dies aber keine Rang-Beziehung zwischen ihm und Gott. Der Philonische Logos dagegen wird gerade mit Rücksicht auf seine wesentliche Verschiedenheit von Gott, als Creatur, in Beziehung zu Gott gestellt, und nur wegen seines hohen Ranges, den er vor der übrigen Creatur einnimmt, als Gott zunächst stehend angeführt *).

Der Zweck, wozu der Philonische Logos gezeugt wurde, ruht in dem Verhältnisse Gottes zur Materie. Weil Gott die Welt bilden wollte, selbst aber mit der Materie nicht in Berührung kommen durfte, darum zeugte Gott den Logos. Er ist das Instrument, womit Gott die Welt bildete, er ist auch der Diener Gottes, welcher die Welt erhält und regiert, weil Gott es so will.

Ganz anders verhält es sich mit dem Johanneischen Logos: Er ist kein Instrument und kein Diener Gottes, und sein ewiges Gezeugtseyn war nicht Bedingung zur Weltwerdung: Gott offenbarte sich selbst im Logos. Zwar ward Gott uns Menschen durch den Menschgewordenen Logos verkündigt, aber nicht dies war der Grund und Zweck, weshalb der Logos gezeugt wurde. Dazu kömmt noch, daß der Logos Philos nur die sichtbare Welt, nicht die intelligible, somit auch nicht das Universum geschaffen, daß er die sichtbare Welt zudem aus vorhandener Materie geschaffen oder vielmehr bloß gebildet hat auf Befehl Gottes. Der Logos der Offenbarung dagegen schuf alles

*) Die Aeußerungen in der heil. Schrift, worin der Heiland verbunden mit der Menschheit aufgefaßt wird, und sodann in Rücksicht auf seine menschliche Natur Aussagen erfolgen, können hier offenbar nicht als Einwendungen vorgebracht werden.

Seyende, in freiem Wollen, aus Nichts, ohne vorhandene Materie. Er wirkte demnach eigentlich schöpferisch, als Gott, aber als zweite Person der Gottheit, welche die schaffende ist. Auch schuf er nicht ein Urbild nachahmend, wie der Philonische Logos nach einem vorhandenen Archetype bildete. — Dieser ist auch nicht Quelle alles Lebens, wie aus dem Vorhergehenden folgt; denn er hat den κόσμος νοητὸς nicht gemacht, überhaupt gar nicht eigentlich geschaffen; und dürfte er auch, wiewohl immer uneigenthümlich, vielleicht Quelle des niedern, animalischen Lebens genannt werden, so ist er doch keineswegs Quelle des höhern Lebens, sondern Gott ist der eigentlich lebendig machende, weshalb gerade der Logos bei Johannes im wahren Sinne des Wortes Quelle alles Lebens heißt.

Nach Johannes ist die Welt ein Eigenthum des Logos (εἰς τὰ ἴδια ἦλθε)*), weil sie sein Geschöpf ist. Der Philonische Logos dagegen, da er nur ein Instrument Gottes bei der Weltbildung war, kann die Welt nicht sein nennen, auch selbst das Israelitische Volk ist nicht sein, sondern es ist das geliebte Volk Gottes (τοῦ δὲ ἡγεμόνος τὸ ἐπίλεκτον γένος Ἰσραήλ. I. Mang. 242 de posterit. Caini), und die Welt ist Gottes Eigenthum.

Wenn der Logos bei Philo eine zu Gott führende Leuchte, wenn er Lehrer der Menschen, Speise der Seelen, und somit gleichsam Heiland der Menschen genannt wird: so unterscheidet er sich von ähnlichen Beziehungen des Johanneischen Logos zu den Menschen darin, daß dieser die Erkenntniß und das Heil gibt nicht als Werkzeug in Gottes Hand, nicht als ein Gott untergeordneter Diener, wie der Philonische Logos, sondern daß er als selbst Gott, wahrhaft Heiland, weil selbst Gnadenquelle

*) Bei Erklärung des εἰς τὰ ἴδια schließen wir uns den ältern Interpreten an, und nehmen es gleich εἰς τὸν κόσμον, weil im ganzen Prolog der Logos nicht in Beziehung auf ein besonderes Land und Volk, sondern in der allgemeinen Beziehung zur Welt und den Menschen insgesammt dargestellt wird.

ist. Außerdem werden die Menschen, wenn sie dem Logos der Offenbarung sich ähnlich machen, auch Gott selbst ähnlich, denn der Logos ist kein Bild Gottes, sondern selbst Gott. Er ist die einzig wahre und wirkliche Seelenspeise, Niemand kömmt zum Vater als durch ihn, Niemand kann sich über ihn hinaus erheben, weil dies eine Erhebung über Gott selbst hinaus wäre. Philo dagegen unterscheidet zwischen den Menschen, welche sich dem Logos ähnlich machen und denen, so Kinder Gottes sind, d. h. sich zu Gott selbst und über den Logos hinaus erheben; Jene sind die Unvollkommnen, die Vollkommnern haben als Beispiel den Erzvater Jacob, welcher sich über den Logos erhob, so daß dieser seine Seelenspeise nicht mehr war, sondern von Gott selbst genährt wurde. Der Philonische Logos also, abgesehen davon, daß er nicht Seelenspeise ist in dem Sinne, wie der Logos der Offenbarung, ist auch nicht einmal Seelenspeise für alle Menschen, sondern bloß für die Unvollkommnern.

Nach Johannes ist der Logos in die Welt gekommen, aber von der Welt als Heiland und Spender des Lichtes nicht anerkannt und aufgenommen worden. Nun heißt es zwar auch bei Philo ss. leg. Alleg. p. 121. Mang. Vol. V: daß die Väter der Israeliten auf ihrer Reise aus Egypten den Logos als Seelenspeise nicht gekannt und deshalb gesagt hätten: „lasset uns umkehren zu den Gelüsten Egyptens;" aber abgesehen davon, daß wir hier in einer ziemlich dunkeln Allegorie uns bewegen, so kann sich diese Stelle hier auch schon deshalb nicht geltend machen, weil von einer Erscheinung des Logos in der Welt gar nicht Rede ist.

Ferner sagt Johannes, der Logos sei in die Welt gekommen, habe die menschliche Natur angenommen und sei unter den Menschen, um sie zu Gottes-Kindern zu machen, gewandelt. Von solcher Menschwerdung und Erscheinung des Logos unter den Menschen findet sich nicht nur nichts Aehnliches bei Philo, sondern dieses wiederstreitet sogar

seinen Vorstellungen und Lehren über den Logos, über das Verhältniß des Uebersinnlichen zum Sinnlichen, der Materie zu dem höhern Pneumatischen ganz und gar. Oefters zwar erfahren wir bei Philo, der Logos sei den Menschen erschienen; nie aber finden wir ihn wandelnd in Mitte der Menschen, mit ihnen in Herablassung verkehrend, geschweige daß er die menschliche Natur angenommen hätte. Das Hylische betrachtet er vielmehr bereits in gnostischer Weise als das Unreine, Bösartige, als das Unwürdige, weil Qualitätlose, womit sich Ueberirdisches, Himmlisches nicht vermischen dürfe. Zwar erscheint der Logos umkleidet mit den Elementen der Erde; dieses aber dient mehr ihn von den Menschen fern zu halten und wesentlich unerkannt zu lassen, als ihn mit dem Irdischen zu verbinden. Er verweilt nur da wo es rein und unsündig ist, nur die Seelen des guten Menschen bewohnt er, erleuchtet und belehret sie.

Der Mensch gewordene Logos ist nach Johannes der verheißene Messias, der in die Welt kommen sollte zur Erlösung des sündigen Menschengeschlechts. Als sein Vorläufer tritt Johannes der Täufer auf, und gibt Zeugniß von ihm. Der Logos ist bereits als Messias erschienen, hat Thaten verrichtet und die Menschen über das Gottesreich belehrt. Der ganze Heils-Actus, die Erlösung ist vollendet; der Mensch gewordene Logos ist zum Vater wieder aufgestiegen, angethan mit Macht und Herrlichkeit, die Verheißung seiner Wiederkunft lebt unter den Menschen, eine bleibende Einrichtung hat er gegründet, die Welt ist durch ihn umgewandelt, und das Alles hat Johannes selbst gesehen und bezeugt es.

Um Aehnliches bei Philo aufzufinden, wenden wir vergeblich alle Blätter um. Jene Heilsökonomie, wie selbe sich durch die heilige Geschichte bewährt, ist ihm völlig fremd. Zwar das Menschengeschlecht nimmt zu an Verderbtheit, und dies ist ein Zeichen eines eintretenden Umschwungs, aber Philo kennt den Ursprung jener Verderbt-

heit nicht, er kennt nicht die Ohnmacht des unter der Sünde seufzenden Menschengeschlechts. Darum erheben sich nach seiner Ansicht die Menschen im Verlaufe der Zeit durch eigene Kraft, angeregt durch einzelne tugendhafte Männer und das Hereinbrechen schrecklicher Strafen, die schon im alten Bunde prophezeit sind. Auch ein Heiland wird dem Volke Israels erstehen. Dieser ist ein gewaltiger Herrscher und Held, welcher an den Heiden Rache nehmen und sein Schwerd das Blut der Feinde trinken lassen wird. Die Heiden werden Sklaven der Juden werden, und über sie wird jener Messias in Gerechtigkeit herrschen. — Philo hatte demnach die grob sinnliche Auffassung des im alten Testamente geschilderten messianischen Reiches. Sein Messias ist einer aus dem jüdischen Volke und hat mit dem göttlichen Logos gar keine Gemeinschaft. Der Logos selbst verändert seine Stellung zwischen Gott und der Welt und sein früheres Verhältniß zu den Menschen nicht; aber in jener Zeit, wo durch einzelne Fromme unter den Juden und durch die schweren Strafen, die Gott senden wird, sich das Herz der Israeliten wieder zu Gott wendet, dann wird sie der Logos, wie einst aus Egypten, wiederum in's Land der Verheißung führen, wo alsdann die oben angegebene messianische Zeit eintritt.

Kaum ist nöthig schließlich zu bemerken, daß mit den Identifizirungen des Philonischen Logos mit der σοφία und dem πνεῦμα τοῦ θεοῦ, mit dem vermittelten Wirken des Logos durch die Ideen, und mit jener gnostischen Emanation der himmlischen Kräfte, der Logos der Offenbarung gar nichts gemein habe.

Das Gewand für das Philonische Theosophumenon ist größtentheils die Allegorie; seine Logoslehre schreitet einher in fast stets figürlicher Rede, ausgeschmückt mit zahlreichen Metaphern und Bildern. Auch hierin unterscheidet sich gar sehr der Evangelist. Seine Rede haucht den Athem des Evangeliums, der Gotteslehre. Er sucht keine Dunkelheit, denn sein Zweck war es, die sinnbethörenden

Schwärmereien seiner Zeit zu vernichten. Sein Styl ist übrigens erhaben, wie der keines Andern; dennoch befleißigt er sich der möglichst einfachen Rede und Deutlichkeit.

Ueber das Sacrament der Taufe.

(Schluß der im vorig. Hefte abgebrochenen Abhandlung).

§. 12. Nähere Bestimmung des äußern Zeichens der Taufe. A. der Materie derselben.

Die zur gültigen Verwaltung der Taufe erforderliche Materie, und zwar

1) die entfernte Materie ist nach den in §. 1 angeführten Schriftstellen (besonders nach Apostelg. 8, 36—38. 10. 47, 48. Ephes. 5, 25—27. Tit. 3, 5—8. Hebr. 10, 22.) natürliches Wasser. Daß aber das natürliche Wasser allein diese Materie sei, erhellet zwar auch schon aus jenen Schriftstellen; bestimmter jedoch und unwidersprechlicher lehrt es die Tradition. Nimm das Wasser hinweg, und es gibt keine Taufe mehr; „sagt Augustinus tract. 15. in Ioan. Und überhaupt sprechen die Väter starken Tadel gegen jene Häretiker aus, die zu ihren andern Irrthümern auch noch den gesellten, daß sie nicht Wasser, sondern etwas anderes für die Materie der Taufe erklärten und auch wirklich bei Ertheilung derselben gebrauchten; wie z. B. Feuer, was auf den Grund von Matth. 3, 11 die Seleucianer oder Hermianer (nach Augustinus lib. de haeres. cap. 59), oder Oel mit Wasser vermischt, was die Markosier (nach Epiphanias haeres. 34. num. 12, oder vielmehr nach Irenäus, den derselbe citirt) und zuweilen auch die Manichäer (nach Turribius in einem Briefe, der sich hinter dem fünfzehnten Leo's des Großen befindet) thaten. Ganz übereinstimmend hiermit verfuhr man in der Praxis. Papst Innozenz III. verwarf cap. *Non ut apponeres* de bapt. (lib. 3. decretal. tit. 42. c. 5) die mit Speichel, und Papst Gregor IX. (bei

Raynld ad. ann. 1241. n. 42.) die in Norwegen mit Bier ertheilte Taufe. Noch viel früher erklärte die Kirche zu Alexandrien (nach Joh. Moschus prat. spirit. cap. 176. und nach Nicephor. lib. 3. hist. c. 37.) die einem Juden im Sande ertheilte Taufe durchaus für ungültig *). Mit allem Rechte verdammte daher das Conc. Trid. sess. 7. can. 2. de bapt. den, der da sage, wahres und natürliches Wasser sei nicht nothwendig zur Taufe (non esse de essentia baptismi)." Der Grund übrigens, warum Christus das Wasser als die Materie der Taufe anordnete, ist unstreitig in der Nothwendigkeit der Taufe zum ewigen Heile (§. 7) zu suchen: eben weil die Taufe für Alle zum ewigen Heile nothwendig ist, mußte Christus ihre Ertheilung so leicht als möglich machen; was eben dadurch geschah, daß er Wasser dafür bestimmte, welches überall leicht zu haben ist. Auch ist das Wasser das passendste Symbol ihrer Gnadenwirkung — der Reinigung von Sünden. Vgl. Catech. Rom. de bapt. qu. 8.

Anmerkung. Jede Flüssigkeit also, welche die Natur des natürlichen Wassers nicht hat, ist keine geeignete Materie der Taufe. Selbst das natürliche Wasser hört auf eine solche zu sein, sobald eine andere Flüssigkeit in einer solchen Quantität hinzugegossen wird, daß die Mischung in dem gewöhnlichen Sprachgebrauche nicht mehr Wasser heißt, und auch nicht mehr zum Waschen, diesem dem Wasser eigenen Gebrauche verwendet wird. Endlich ist auch das natürliche Wasser keine hinlängliche Materie der Taufe, wenn es zwar unvermischt bleibt, aber in einen solchen Zustand geräth (nämlich zu Eis oder Schnee gefriert), worin es zur Abwaschung, als wodurch ja die Taufe, wie gleich gesagt werden wird, geschieht, nicht tauglich ist. So das Rituale Trevirense

*) Das Decret des Papstes Siricius, so wie das Responsum des Papstes Stephanus II., worin dieselben die in Wein ertheilte Taufe für gültig erklären, sind ohne Zweifel unterschoben — wie nachweiset Binterim, Denkwürdigk. II. Bd. 1. Th. S. 10—33.

de bapt. cap. 2. Ob es aber warm oder kalt sei, erklärt Papst Eugen IV. in Decret. ad Arm. für gleichgültig; und das ganz mit Recht, weil es in diesem und in jenem Zustande immer noch Wasser und ein geeignetes Mittel zur Abwaschung bleibt. Das Rit. Trev. schreibt loc. cit. ausdrücklich vor, das Wasser mäßig warm zu machen, wenn zu befürchten stehe, daß das kalte dem Täufling schade. Endlich ist auch zur gültigen Verwaltung der Taufe nicht erforderlich, daß das Wasser geweiht sei*), obwohl einer Weihe desselben (durch Gebete, Exorcismen, Kreuzzeichen, Beigießung des Chrisma u. s. w.) schon von den ältesten Vätern (z. B. von Tertullian de bapt. c. 4, Cyprian ep. 70, Cyrillus Hieros. catech. 3. c. 3 et 4, den Apostol. Constitut. l. 7. c. 13, Gregor d. Gr. in seinem Sacramentar) erwähnt und von einigen, wie von Basilius de spir. s. c. 27, dieselbe sogar von einer geheimen apostolischen Tradition abgeleitet wird. Auch mußte das so sein, wenn die Ertheilung der Taufe so leicht als möglich gemacht werden sollte.

2) Die nächste Materie der Taufe besteht nach der heiligen Schrift (§. 1) in der Abwaschung des Täuflings mit (natürlichem) Wasser. Die Abwaschung einer Sache (vom Schmutze) kann aber in dreifacher Weise geschehen: durch Ein- oder Untertauchung (immersio) der Sache ins Wasser, durch Begießung (infusio sive affusio) der Sache mit Wasser, und durch Besprengung (aspersio) der Sache mit Wasser; denn in allen drei Weisen kann die Sache bis dahin mit Wasser benetzt werden, als das erforderlich ist, um den Schmutz von ihr wegzunehmen. Auch die Wörter *βαπτιζειν* und *βαπτισμος* haben in der heil. Schrift eine mehrfache Bedeutung. In der Bedeutung von Ein- oder Untertau-

*) Doch verbieten die Rituale, wie das Trierische am a. O., außer dem Nothfalle mit anderm als geweihtem Wasser zu taufen.

chen steht βαπτιζειν offenbar IV. König 5, 14 und Judith 12, 7; in der Bedeutung von Aufgießen oder Begießen steht es höchstwahrscheinlich Mark. 7, 4 (denn das Waschen der Israeliten geschah gewiß nicht immer, und auch nicht weil ein Gesetz es vorschrieb, durch Untertauchung, sondern wohl auch durch Begießung (ihrer Hände nach V. 3) mit Wasser. Und die Taufe (βαπτισμος) der Betten und Kleider geschah ohne Zweifel durch bloße Besprengung mit Wasser. Hiernach scheint jede Abwaschung, geschehe sie durch Eintauchung oder Aufgießung oder Besprengung, zur Gültigkeit der Taufe hinzureichen, zumal da Christus, so viel wenigstens die heil. Schriften ausweisen, nichts Besonderes darüber vorgeschrieben hat. Christus selbst wurde in der ersten Weise getauft, indem Matth. 3, 16 ausdrücklich gesagt wird, er sei nach seiner Taufe (durch Johannes) aus dem Wasser herausgestiegen. Dasselbe gilt von dem Kämmerer der Königin Candace, welchen der Diacon Philippus taufte Apostelg. 8, 36—39. In den Stellen Röm. 6; 3, 4, 5 und Coloss. 2, 12 wird die Taufe als ein Bild des Begräbnisses und der Auferstehung Christi sowie der geistlichen Auferstehung der Getauften selbst dargestellt; was die Taufe aber nur dann ist, wenn sie durch Eintauchung geschieht. Dasselbe gilt von der Benennung derselben Bad des Wassers Ephes. 5, 26 und Gegenbild der Sündfluth I. Petr. 3, 21. In der apostolischen Zeit wurde demnach die Taufe durch Eintauchung ertheilt; doch wohl nur in der Regel: denn die dreitausend Menschen am Pfingstfeste (Apostelg. 2.) sowie die fünftausend bald nachher (Cap. 4.) sind wahrscheinlich durch Begießung oder wohl gar nur (wie selbst der Cat. Rom. de bapt. qu. 13. n. 2. meint) durch Besprengung mit Wasser getauft worden. Dasselbe gilt unstreitig von Cornelius sammt seinem ganzen Hause, welche Petrus (Apstlg. 10, 47, 48), und von den Samaritern, welche Philippus (Apstlg. 8),

sowie von dem Kerkermeister, den Paulus und Sylas mit seinem ganzen Hause tauften (Apostelg. 16, 33). Doch gibt das keine Gewißheit. Daß in den ersten Jahrhunderten die feierliche Taufe wenigstens durch Eintauchung ertheilt wurde, bezeugen in der griechischen Kirche Justin der Märtyrer Apolog. I. §. 61, Cyrillus Hierosol. catech. 17. c. 14. et cet. 20, c. 4, Basilius de spir. s. c. 27, Chrysostomus homil. 6 in ep. ad Coloss., und (nach der Versicherung Goar's in Euchol. p. 355 u. 365 und des Arcadius lib. 10. de sacram. c. 7) alle Ritual-Bücher der Griechen; in der lateinischen Kirche bezeugen dasselbe Tertullian de coron. milit. c. 3, Cyprian epist. 76. ad Magnum, Ambrosius lib. 2. de sacram. cap. 6, Hieronymus adv. Lucifer. c. 4, Augustinus homil. 3 ad Neophast. (bei Gratian dist. 4. c. 73. de bapt.) Gregorius Magnus lib. 1. epist. 43, der *Ordo Romanus* und die welche im neunten Jahrhundert de divinis officiis geschrieben haben, Alcuin, Amalarius und Walafrid Strabo*). Ja noch bis ins dreizehnte Jahrhundert war diese Taufweise im Gebrauche, wie wir aus Fulbertus Carnotensis ep. 1. ad Adeodatum und Petrus Damiani lib. 4. epist. 35. (beide im elften), aus Thomas von Aquin 3. p. q. 66. a. 7. und Bonaventura in lib. 4. dist. 3. q. 1. (beide im dreizehnten Jahrh.) ersehen. Doch finden wir, daß schon im dritten Jahrh. die Taufe zuweilen auch durch Begießung mit Wasser ertheilt worden ist; so wurde sie nämlich den bettlägerigen Kranken ertheilt, wie zu ersehen ist aus Cyprians epist. 76. ad Magnum, welcher ihn über die Gültigkeit einer solchen Taufe befragt hatte. Der h. Märtyrer Laurentius taufte, wie Walafrid Strabo

*) Doch wurde bei erwachsenen Personen zuweilen auch nur das Haupt untergetaucht, wie wir sehen aus der Vita s. Sylvestri Pap. bei Surius den 31. December, aus Hieronymus und Augustinus an den a. O. u. Andern.

de reb. eccles. c. 26. erzählt, einen römischen Soldaten mit Wasser aus einem Kruge, welches, wie Walafrid hinzufügt, auch dann zu geschehen pflegte, wenn die Täuflinge schon zu groß waren, um in dem Taufbecken getauft werden zu können. Auch wurden mehrere Bekenner erst im Kerker getauft; und gewiß nur durch Begießung oder Besprengung mit Wasser. Augustinus erklärt diese Taufe tractat. 80. in Ioann. ausdrücklich für gültig. Wenn übrigens Cyprian in jenem Schreiben an den Magnus sich nicht durchaus bestimmt über die Gültigkeit einer solchen Taufe auszusprechen wagte *); so ereignete sich hier, was sich immer zu ereignen pflegt, wenn die Frage über einen Gegenstand aufgeworfen wird, der bis dahin noch nicht allseitig in Untersuchung genommen war. Nachher wurde diese Taufe von mehrern Concilien als gültig anerkannt; so z. B. von dem zu Neucäsarea 314 Can. 12 **), von dem zu Aurerre (Antissiodorense) 578 Can. 18, von dem zu Macon (Matisconense) 585 Can. 3. Endlich schreibt Thomas v. Aquin Summ. part. 3. quaest. 66. art. 7: „Quamvis tutius sit baptizare per modum immersionis (quia hoc habet communior usus) potest tamen fieri baptismus per modum aspersionis vel etiam per mo-

*) Auch der gleichzeitige Papst Cornelius scheint epist. ad Fab. Antioch. c. 4. den Novatian, welcher erst in einer tödtlichen Krankheit und also gewiß bloß durch Begießung oder Besprengung getauft worden war, kaum als getauft ansehen zu wollen; jedoch ohne Zweifel, wie auch Constant. ad h. l. bemerkt, aus dem Grunde, welchen das Conc. Neocaes. (oben im Texte) angibt.

**) Zwar verbietet dieser Canon, den in einer Krankheit Getauften zum Priesterthum zu befördern; nicht aber wegen Mangels stattgehabter Eintauchung bei seiner Taufe, sondern weil sein Glaube mehr ein Werk der Noth als freier Entschließung zu sein scheine. Doch gestattet er jene Beförderung propter consequens ejus studium et fidem hominumque raritatem. Ueberhaupt aber standen im christlichen Alterthume die, welche erst bei herannahender Todesgefahr auf dem Krankenbette getauft worden waren, in keinem großen Ansehen. Vgl. die Tübinger theolog. Quartalschr., in einer Anmerk. zu jenem Kanon, v. J. 1821 S. 445 – 7.

dum effusionis . . . et hoc praecipue propter necessitatem, vel quia est magna multitudo baptizandorum, ut patet actor. 2 et 4. Quandoque autem potest imminere necessitas propter paucitatem aquae vel propter debilitatem ministri qui non potest sustentare baptizandum, vel propter debilitatem baptizandi . . . Ideo dicendum est, quod immersio non est de necessitate baptismi.“ Und dieses ist noch die Ansicht der Kirche, indem sie jede Taufe, sowohl die durch Eintauchung als auch die durch Begießung oder bloße Besprengung für gültig hält*). Heutzutage ertheilt sie die Taufe nur durch Begießung. — Die dreimalige Abwaschung des Täuflings (sei es durch Eintauchung, oder Begießung oder Besprengung) war zwar von jeher in der griechischen und lateinischen Kirche gebräuchlich (wie z. B. erhellet aus Tertullian adv. Prae. c. 26, u. de cormil. c. 3**), Basilius de spir. s. c. 27***), Hieronymus adv. Lucifer. c. 4, Theodoret lib. 4. haeret. fab. c. 3, Chrysostomus homil. de fide in Patrem, F. et Sp. S.) und sie ist es bekanntlich noch; aber für wesentlich wird sie (obwohl von einigen Vätern, z. B. von Tert. u. Basil. von einer apostol. Trad. abgeleitet) nicht gehalten. Mit Recht: denn aus der Schrift kann sie nicht als wesentlich bewiesen werden; und die Tradition spricht ausdrücklich für das Gegentheil. Als im sechsten Jahrhundert die Bischöfe von Spanien die dreimalige Eintauchung wegen der Arianer, die daraus ein Argument gegen die Consubstanzialität der drei göttlichen Personen bildeten, abschafften und eine einmalige einführten, mißbilligte Papst Gregor der Große diese Aenderung gar nicht; vielmehr schrieb er an den h. Bischof Leander von Sevilla

*) Cyrillus Hieros. Cat. 20. C. 4.
**) Gregor. Nyss. orat. catech. 35.
***) Die schismatischen Griechen halten die Eintauchung für wesentlich.

(lib. 1. epist. 43), der bei ihm deßwegen angefragt hatte, zurück: „Reprehensibile esse nullatenus potest, infantem in baptismate vel ter vel semel mergere; quando et in tribus mersionibus personarum Trinitas, et in una potest divinitatis singularitas designari.“ Das vierte Concil von Toledo 633 bestätigte cap. 6. unter Berufung auf diesen Ausspruch des heil. Papstes Gregor jenen von den spanischen Bischöfen eingeführten Gebrauch; eben so das von Worms im J. 868 Can. 5. Endlich erklären auch die katholischen Rituale, wie z. B. das Trierische de bapt. cap. 2, die in Todesgefahr durch einmalige Aufgießung ertheilte Taufe für gültig. — Noch ist zu bemerken, daß in dem Falle, wo die Taufe durch Begießung oder Besprengung geschieht, nicht der ganze Körper, sondern nur ein Haupttheil desselben abgewaschen zu werden braucht. So gibt es die Praxis der Kirche*); wie denn auch der βαπτισμος, welchen die Juden nach Marc. 7, 4 bei ihrer Rückkehr vom Markte an sich vornahmen, gewiß nur ein Waschen der Hände und vielleicht auch des Gesichts war.

§. 13. B. Der Form der Taufe.

Christus befiehlt Matth. 28, 19 alle Völker im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes zu taufen. Hiernach ist offenbar erforderlich, entweder daß der Täufer bei der Abwaschung des Täuflings diese Worte vernehmbar ausspricht, oder doch daß er bei sich beschließt, die Taufhandlung im Namen der drei göttlichen Personen, aber ohne sie ausdrücklich zu nennen, vorzunehmen; daß aber das Erste erforderlich sei, oder daß doch wenigstens die Apostel diese Worte bei Ausspendung der Taufe vernehmbar ausgesprochen haben, erhellet aus Apostelgesch. 19, 1—5.

*) Das Trierische Ritual befiehlt loc. cit. die Haut des Kopfes mit Wasser zu begießen.

Der Apostel Paulus fragt da die Johannes-Jünger, die er zu Ephesus findet, ob sie den h. Geist empfangen hätten, worauf sie antworteten: „Wir haben auch nie gehört, daß der h. Geist da sei.“ Wenn nun der Apostel weiter fragt, worauf sie denn getauft seien, so setzt er ja in dieser Frage voraus, daß bei Ertheilung der von Christus angeordneten Taufe der h. Geist und dann gewiß auch die beiden andern göttlichen Personen genannt werden*). Wir sehen aus dieser Stelle zugleich, daß Thomas v. Aquin im Irrthum ist, wenn er aus einigen Stellen der Schrift (Apostelg. 2, 38. 8, 12, 16. 10, 48. 19, 5 auch Röm. 6, 3), worin es heißt, daß die Taufe im Namen oder auf den Namen Jesu ertheilt worden sei, folgerte (3. p. 9. 66. a. 6), die Apostel hätten, kraft einer besondern Dispensation, zur größern Empfehlung und Verherrlichung des Namens Jesu unter den ersten Christen bloß im Namen Jesu, ohne die andern göttlichen Personen zu nennen, getauft; nachher aber, als der Zweck erreicht gewesen, hätte die Dispensation aufgehört, und von da an wäre jede bloß im Namen Jesu ertheilte Taufe ungültig**). Denn auch in der Stelle Apostelgesch. 19, 5 heißt es, die Johannes-Jünger seien im Namen des Herrn Jesu getauft worden; und doch ist aus dem Vorhergesagten klar, daß bei Ertheilung dieser Taufe die drei göttlichen Personen ausdrücklich genannt wurden. Die in jenen Stellen der h. Schrift vorkommende Phrase im Namen Jesu taufen kann daher nichts anderes besagen als mit der von Christus eingesetzten Taufe taufen, welcher

*) So urtheilte schon Papst Innocenz I. epist. 17. ad Rufum et Socios cap. 5. (bei Constant. Epistolae Rom. Pontif. pag. 836.)

**) Hugo a sancto Victore lib 2. de sacram. p. 6. c. 2., Petrus Lombardus lib. 4. sent. dist. 3. lit. E., Hadrian VI. und Cajetan meinten, eine solche Taufe sei noch jetzt gültig. Bernardus ep. 403. ad Henric. Archid. meinte sogar, die Taufe gälte, wenn sie auch bloß allgemein im Namen Gottes und des h. Kreuzes ertheilt würde.

Meinung auch der Catechismus Rom. de bapt. q. 12., nach dem Vorgange des Ambrosius und Basilius, ist. Uebrigens lehren die Väter ausdrücklich, daß die Apostel nicht bloß im Namen Jesu getauft haben. Cyprian sagt ep. 73. ad Iubajan., indem er die Stelle Apostelgesch. 2, 38 kommentirt: „*Iesu Christi* mentionem facit Petrus, non quasi Pater omitteretur, sed ut Patri quoque Filius (und dann gewiß auch der heilige Geist) adjungeretur.“ Auch erklärt Cyprian in diesem Briefe nur die im Namen der drei göttlichen Personen ertheilte Taufe für gültig. Quomodo quidam dicunt, foris extra ecclesiam modo in nomine Iesu Christi ubicunque et quomodocunque gentilem baptizatum remissionem peccatorum consequi posse; quando ipse Christus gentes baptizari jubeat *in plena et adunata Trinitate* *).“ Der h. Basilius widerlegt lib. de Spir. s. cap. 12. (welches Capitel die Ueberschrift führt: „Gegen die, welche sagen, die Taufe im Namen des Herrn sei gültig“) mit Absicht diese Meinung, und lehrt da, das Argument, das man dafür daraus entnehme, daß die Schrift sage, die Apostel hätten im Namen Jesu getauft, sei nichtig: „oportet enim“ — fügt er als Grund bei — „inviolabilem manere traditionem, quae in vivifica gratia data est...

*) Man sollte fast denken, Papst Stephanus (über den Cyprian in dem ganzen Briefe Klage führt) sei unter denen mitgemeint, die da sagen, die Taufe im Namen Jesu Christi sei gültig. Unstreitig wäre Cyprian dann im Irrthume, da grade Stephanus so fest wie kein Anderer auf dem „Nihil innovetur nisi quod traditum est“ bestand und die Taufe im Namen des Vaters und des Sohns und des h. Geistes überliefert war, wie zu sehen aus Justin, Apol. 1. §. 61. Tertull. de Bapt. c. 3. und adv. Prax. c. 26., so wie aus den andern oben angeführten Zeugnissen. Auch heißt es in den Märtyreracten des h. Stephanus ausdrücklich, daß er den Tribun Nemesius im Namen des Vaters ꝛc. getauft habe. Sollte er daher sich auch des Ausdrucks im Namen Christi taufen bedient haben, so hat er gewiß darunter nichts anders verstanden als die Taufe Christi ertheilen; was dann Cyprian in der Hitze des Streites mißverstand.

Sicut enim credimus in Patrem et Filium et Spiritum sanctum; sic et baptizamur in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.“ Also auch Basilius hält nur die im Namen des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes ertheilte Taufe für gültig; was übrigens von allen Vätern gilt. So sagt Dydimus Alexandrinus lib. 2. de Spir. s. (nicht weit von Anfange): „Ich denke nicht daß irgend Einer so unsinnig sein werde, die Taufe für vollkommen (gültig) zu halten, welche im Namen des Sohnes, ohne Hinzufügung des Namens des Vaters oder des h. Geistes ertheilt wird. Wer es wagen sollte, Einen von den vorgeschriebenen Namen bei Ertheilung der Taufe auszulassen; würde durchaus nicht diejenigen von ihren Sünden befreien können, welche er getauft zu haben glaubte.“ Augustinus sagt lib. 6. de Baptismo cap. 25: „Gewiß sind die evangelischen Worte, ohne welche die Taufe nicht vollbracht werden kann.“ Welche Worte das aber seien, sagt er lib. 3. cap. 15: „Wenn Marcion die Taufe mit den evangelischen Worten, im Namen des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes, vollbrachte, so war das Sacrament vollkommen (gültig).“ Endlich haben die Concilien (wie das Arelatense v. 314. can. 8., das Nicaenum I. can. 19., das Constantinopolitanum I. can. 7., das Laodicaenum can. 8., das Arelatense II. can. 16. und das Tridentinum sess. 7. can. 4. de bapt.) bei der Aufnahme der von Häretikern Getauften in die Kirche darauf zu sehen befohlen, ob dieselben mit der von Christus vorgeschriebenen Formel getauft oder ob sie nicht damit getauft worden seien: im ersten Falle sollte ihre Taufe gelten, im zweiten nicht. Papst Nicolaus I. war daher offenbar im Irrthum, wenn er respons. ad consulta Bulgarorum cap. 114. gemeint haben sollte, die Taufe im Namen Christi wäre gültig. Doch macht es Harduin (Dissert. de Baptismo in nomine Christi — in Thesaur. theolog. tom. 10. part. 1. pag. 95. seqq.)

sehr wahrscheinlich, wo nicht gewiß, daß Nicolaus bloß von dem Glaubensbekenntnisse des Täuflings spreche. Dem Bisherigen zufolge ist also die Aussprechung der Worte im Namen*) des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes bei der Abwaschung des Täuflings zur Gültigkeit der Taufe erforderlich.

Aber auch die Aussprechung der Worte ich taufe dich oder anderer gleichviel bedeutenden Worte? Ja; denn Papst Alexander III. definirt in einer Constitution vom Jahre 1181 (Decretal. Gregor. lib. 3. tit. 42. cap. 1.) wie folgt: „Si quis puerum ter in aqua merserit in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, Amen; et non dixerit: *ego te baptizo* etc., puer non est baptizatus**)." Und als Jemand gegen Ende des 17. Jahrhunderts den Satz zu vertheidigen wagte: „Einst" — nämlich vor Alexander III. — „sei die ohne Aussprechung jener Worte ertheilte Taufe gültig gewesen;" wurde dieser Satz von Papst Alexander VIII. unter dem 7. December 1690 verdammt (es ist die prop. 27.). Auch schreiben alle Ritualien der lateinischen Kirche (namentlich das Sacramentarium Gregorii Magni tr. 3. p. 73, der *Ordo Romanus* etc.) so wie alle Euchologien der Griechen, der Syrer und Aegyptier (genannt von Arkudius, Goar, Mabillon, Martene und Thomassin) die ganze Taufformel (nur in Einem Manuscript von Cambrai aus dem

*) „Quod autem *in nomine*, non *in nominibus*, dictum est; hoc plane declarat unam Trinitatis naturam et divinitatem: etenim hoc loco nomen ad Personas non refertur, sed divinam substantiam, virtutem et potestatem, quae una et eadem est in tribus Personis, significat." Cat. Rom. l. c. qu. 10. n. 3.

**) Veranlassung zu dieser Definition gab der um diese Zeit ausgebrochene Streit über die ohne Aussprechung dieser Worte ertheilte Taufe. Bischof Stephan von Tournay erklärte diese Taufe für gültig; Bischof Mauritus von Paris erklärte sie für ungültig. Dem ersten stimmten Hugo a s. Victore, Petrus Cantor und selbst Petrus Lombardus bei.

14. Jahrh. fand Martene das Wort *baptizo* ausgelassen) vor.

Anmerkung. Die heutzutage in der lateinischen Kirche allgemein übliche Taufformel ist: „Ego te baptizo in nomine Patris et F. et Sp. s. Amen.“ Das Ego kann, unbeschadet der Gültigkeit des Sacraments wegbleiben, weil es schon in baptizo steckt (vgl. Catechism. Rom. loc. cit. quaest. 11.); auch würde das Sacrament gültig sein, wenn statt des baptizo ein anderes, aber gleichvielsagendes Wort, wie z. B. lavo, abluo gebraucht würde. Doch hat sich der Verwalter desselben streng an die vorgeschriebene Form zu halten. In der griechischen Kirche ist folgende Formel gebräuchlich: *βαπτιζεσθω ὁ δουλος του θεου . . . εἰς το ὀνομα του πατρος καὶ του υἱου καὶ του πνευματος ἁγιου . . . αμην.*“ Gegen die Gültigkeit dieser Formel ist nichts einzuwenden, weil sie im Wesentlichen nicht von der der Lateiner verschieden ist. Auch haben sie mehrere Päpste, wie Eugen IV. in Decreto ad Arm., Leo X. in der Bulle *Accepimus* vom J. 1521 und Clemens VII. in der Bulle *Provisionis nostrae* ausdrücklich für gültig erklärt. Zweifelhafte und ungültige Taufformeln nennt Binterim, Denkwürdigk. I. B. 1. Th. S. 143 ff.

§. 14. Wann Christus die Taufe eingesetzt, und wann das Gebot, sie zu empfangen, die Menschen zu verbinden angefangen habe.

Daß Christus die Taufe nach seiner Auferstehung und vor seiner Himmelfahrt, und nicht früher, eingesetzt habe, kann nicht wohl bezweifelt werden, indem er erst in dieser Zeit seinen Jüngern den Befehl gab, alle Völker im Namen des Vaters etc. zu taufen (Matth. 28. 19). Nichtsdestoweniger scheinen manche Theologen der Meinung zu sein, als ob die Jünger schon früher, nämlich gleich beim Beginne des öffentlichen Lebens Jesu, dessen Taufe ausgespendet hätten, indem sie zum Beweise der

Taufe auch die Stellen Joh. 3, 22. 4, 1, 2. anführen. Allein die Taufe, welche die Jünger nach diesen beiden Stellen*) ausspendeten, war höchst wahrscheinlich eine bloße Ceremonie, die sie nach dem Beispiele anderer Bußprediger, wie des Johannes, verrichteten zur Symbolisirung der Herzensreinheit, die erforderlich sei, um an dem nun bald eintretenden Reiche des Messias Antheil haben zu können; und nicht die sacramentalische, indem derselben in den folgenden Jahren des Lebens Jesu keine Erwähnung mehr geschieht . . . Unstreitig fing das Gebot, die Taufe zu empfangen, erst da an, die Menschen zu verbinden, wo die Apostel begannen den ihnen Matth. 28, 19, 20. gegebenen Befehl ihres Herrn und Meisters zu vollbringen, also von dem Pfingstfeste an, wovon die Apostelg. 2. erzählt.

§. 15. Ausspender der Taufe.

Christus hat die Apostel, nach ihres Weihe zu Priestern (Luc. 22, 19 und I. Korinth. 11, 24, 25.) und Bischöfen (besonders Joh. 20, 21.), zu Ausspendern der Taufe bestellt, und zwar, so viel aus der Schrift sich ersehen läßt, sie allein; denn zu ihnen und nur zu ihnen sprach er die Worte Matth. 28, 10: „Gehet hin, und belehret alle Völker, taufet sie im Namen cet." Sie also waren allein die eigentlichen Verwalter der Taufe, die *proprii baptismi ministri*, (wie die Theologen zu sagen pflegen). Dasselbe gilt von den Bischöfen als ihren Nachfolgern im Amte. Die Väter lehren mit großer Uebereinstimmung, daß die Bischöfe allein das Recht zu taufen haben, und daß ohne ihren Willen kein

*) Ich sage: nach diesen beiden Stellen. Denn obwohl in der ersten Stelle ausdrücklich gesagt wird, daß Christus getauft habe, so muß doch um der zweiten willen, welche in offenbarer Zurückbeziehung auf jene erste spricht, und welche zwar dasselbe sagt, aber zugleich erklärend beifügt, daß nicht Christus selbst, sondern seine Jünger getauft hätten, angenommen werden, daß auch in der ersten nur von einer Taufe, welche die Jünger ausgespendet, die Rede sei.

Anderer taufen dürfe. So Ignaz der Märtyrer epist. ad Smyrn. Cap. 8.: „Ohne den Bischof (d. h. ohne Wissen und Willen des Bischofs) ist es nicht erlaubt zu taufen.“ Tertullian de bapt. cap. 17: „Die Befugniß, die Taufe zu ertheilen, hat der höchste Priester, welches der Bischof ist; darnach die Priester und Diaconen; jedoch nicht ohne die Autorität des Bischofs, wegen der Ehre der Kirche: wo die aufrecht erhalten wird, ist auch der Friede gesichert.“ An demselben Orte nennt Tertullian das Taufgeschäft dicatum Episcopis officium episcopatus. Hieronymus adv. Lucifer. c. 4: „Daher kommt es, daß ohne Geheiß des Bischofs weder der Priester noch der Diacon das Recht zu taufen hat: was jedoch im Falle der Noth, wie wir wissen, sogar auch den Laien erlaubt ist.“ Diesem stimmt die Praxis der ersten Kirche bei. Denn als die Taufe nur noch an gewissen Tagen des Jahres, nämlich an den Vigilien von Ostern und Pfingsten, ertheilt wurde*), befaßten sich mehrentheils die Bischöfe allein mit diesem Geschäfte; wie das erhellet aus dem Schreiben des Klerus von Edessa an Photius und Eustatius, worin derselbe um die Rücksendung seines Bischofs Ibas bittet, weil bei der bevorstehenden Osterfeier seine Anwesenheit Behufs der Ertheilung der heil. Taufe nothwendig sei; aus dem von Paulinus verfaßten Leben des h. Ambrosius, worin es heißt, daß der Heilige in Vollbringung heiliger Dinge eine sehr große Stärke bewiesen habe, und zwar in dem Maße, daß das, was er im Taufen geleistet, nach

*) Tertull. de bapt. c. 19 warum das geschah, darüber verbreitet sich Papst Leo d. Gr. in seinem Schreiben an die Bischöfe Siciliens (c. 13. dist. 4. de consecr.). Im 4. Jahrh. wurde es hin und wieder üblich, die Taufe auch an Weihnachten, sowie an den Festen der Apostel und anderer Märtyrer zu ertheilen, worüber Papst Siricius ep. 1. ad Heiner. Tarrac. als über etwas Unzulässiges und nicht zu Billigendes klagt (ibid. c. 11.). Im Oriente taufte man außer zu Ostern und Pfingsten auch an dem Feste der Epiphanie: weil an diesem Tage Jesus durch seine Taufe das Wasser geheiligt hatte. Doch allmählig band man sich nicht mehr strenge an diese Zeiten.

ihm kaum fünf Bischöfe zu leisten vermocht hätten; aus Gregor's des Großen Schreiben an den Exarchen von Italien Romanus (epist. 33. lib. 1.), worin er diesen bittet, den von ihm in Ravenna festgehaltenen Bischof Blondus von Horte (hortensis) wieder frei zu lassen, indem die Kinder ohne die Taufe dahinstürben. Nach Zeugniß des Concilii Toletani vom J. 694 befand sich in jeder Stadt nur ein Taufstein (Baptisterium *)), bei der Kathedralkirche**); woher es kommt, daß in Florenz, Pisa, Parma, Padua und Bologna noch heutzutage allein in den Baptisterien der Kathedralkirche die Kinder getauft zu werden pflegen.

Indessen pflegten schon von den ersten Jahrhunderten her die Bischöfe bisweilen das Taufgeschäft auch den einfachen Priestern zu übertragen, wie das zum Theile schon aus den vorhin angeführten Zeugnissen der Väter, noch mehr aber aus folgenden Documenten, erhellet. In den apostolischen (bekanntlich aus den Concilienbeschlüssen der ersten Jahrhunderte gesammelten) Canonen wird festgesetzt, daß, wenn ein Bischof oder Priester nicht nach der Anordnung des Herrn auf den Vater, Sohn und heiligen Geist taufe, oder die Taufe nicht durch eine dreimalige Eintauchung vollbringe***), derselbe abgesetzt werden solle (Can. 48. und 49.). Lib. 3. Constit. apost. c. 11 heißt es: „Den übrigen Klerikern gestatten wir nicht die Macht zu taufen, außer nur den Bischöfen und

*) Bei den Griechen φωτιστηριον, locus illuminationis genannt.

**) Das Concilium Vernense (Vernon an der Seine) von 755 beschließt can. 7: „*Baptisterium publicum nullibi sit, nisi in loco, ubi Episcopus constituerit*, sed eveniente casu necessitatis Presbyteri *ubique* baptizare possunt. Extra casum necessitatis nullus Presbyter baptizare aut missam celebrare sine iussione Episcopi audeat."

***) Hieraus folgt nicht, daß man die dreimalige Eintauchung für wesentlich gehalten habe, sondern nur, daß diese dreimalige Eintauchung von der Kirche vorgeschrieben war, welcher Vorschrift allerdings kein einzelner Priester ohne Ahndung zuwider handeln durfte.

Priestern." Papst Innozenz I. schreibt an Decentius Eugubinus: „Die Priester mögen taufen, sei es in Abwesenheit oder in Gegenwart des Bischofs." Palladius erzählt in dem Leben des h. Chrysostomus, daß dessen Priester die im Glauben genugsam Unterrichteten, wie es gebräuchlich sei, zu Ostern getauft hätte. Eugen IV. sagt endlich in Decreto pro Arm. ganz allgemein: Der Verwalter der Taufe ist der Priester, dem das Taufgeschäft von Amtswegen obliegt:" dem Bischofe nämlich ex potestate propria, dem Priester ex potestate delegata. Heutzutage ist dem Priester (dem Pfarrgeistlichen) die Gewalt zu taufen (in seiner Pfarrei) von dem Bischofe für alle Fälle übertragen; er ist demnach minister baptismi ordinarius aber *delegatus*, wogegen der Bischof in seiner Diöcese minister baptismi ordinarius et *proprius* ist.

Der Diacon ist nie ordentlicher, sondern nur außerordentlicher Ausspender der Taufe gewesen; d. h. er hat immer nur dann die Taufe ausgespendet, wenn ihn der Bischof oder Priester für einzelne Fälle dazu bevollmächtigte; was auch ganz in der Natur der Sache gegründet ist: denn des Diacons eigenes und gewöhnliches Amt besteht darin, den Priestern in der Verwaltung der Sacramente beizustehen, nicht aber selbst die Sacramente zu verwalten. Papst Gelasius I. schreibt epist. 9. ad Episcopos Lucaniae: „Ohne den Bischof oder Priester (d. h. ohne deren Erlaubniß) sollen die Diaconen nicht wagen zu taufen; außer wo, in Abwesenheit jener, die äußerste Noth dazu treibt." Der h. Isidor von Sevilla sagt lib. 2. de officiis c. 4.: „Es ist bekannt, daß die Taufe die Priester allein zu verwalten haben, und daß die Diaconen dieselbe ohne den Bischof oder Priester nicht ausspenden dürfen, es sei denn, daß diese weit weg abwesend sind und die äußerste Noth der Krankheit dazu zwingt." In einem solchen Falle der Noth befand sich

auch, wie aus Apostelg. 8, 1 f. f. zu ersehen, der Diacon Philippus, als er die Einwohner von Samaria taufte; und zu dem Kämmerer der Königin Kandake wurde er nach V. 26. eigens von einem Engel des Herrn berufen. Wenn daher der Bischof bei der Weihe der Diaconen spricht: „Diaconum oportet ministrare ad altare, *baptizare* et praedicare;“ so muß verstanden werden, wenn der Diacon zu diesem Dienste vom Bischof oder Priester beauftragt wird. Der Diacon ist also bloß außerordentlicher Verwalter der Taufe, minister Baptismi *extraordinarius*.

Das Gesagte gilt bloß von der feierlichen Taufe, d. h. von derjenigen Taufe, mit deren Verwaltung die Kirche schon von Anbeginn her noch viele andere zwar nicht wesentliche aber doch sehr nützliche Gebräuche und Cermonien verbunden hat: diese kann nicht bloß gültig, sondern auch erlaubt nur von dem Bischofe, dem Priester und dem Diacon ertheilt werden. Dagegen kann die nichtfeierliche Taufe, d. h. die Taufe, welche mit Weglassung aller jener Gebräuche und Cermonien einzig mit der von Christus vorgeschriebenen Form und Materie ertheilt wird, im Falle der Noth nicht bloß gültig, sondern auch erlaubt von einem jeden Menschen, welcher den Vernunftgebrauch hat, ertheilt werden: so gibt es die Tradition der Kirche. Ich sage von einem jeden Menschen. Also 1. nicht bloß von den Mitgliedern des geistlichen Standes, sondern auch von jedem gläubigen Laien. Tertullian sagt unmittelbar nach den oben aus lib. de bapt. c. 17. angeführten Worten: „Sonst haben auch die Laien das Recht (zu taufen).“ Und nachdem er dieselben ermahnt hat, sich dieses den Bischöfen zustehende Amt ja nicht ohne hinreichenden Grund anzumaßen, schließt er mit den Worten: „Sufficiat scilicet *necessitatibus* utaris; sicubi aut loci aut temporis aut personae conditio compellit. Tunc enim constantia succurrentis excipitur, cum

urget circumstantia periclitantis. Quoniam reus erit perditi hominis, si supersederit praestare, quod libere potuit.“ Das Concilium Eliberitanum (zwischen 305—9) billigt can. 38. die von einem gläubigen Laien im Falle der Noth ertheilte Taufe. Dasselbe thun auch Hieronymus adv. Lucifer. (siehe diese Stelle oben) Augustinus lib. 2. Cont. Parm. epist. cap. 31. und lib. 7. de bapt. c. 53. (siehe diese Stelle in §. 11. über die Sacr. im Allg.) Papst Gelasius I. und Isidorus Hispal (beide gleich nach den vorhin angef. Stellen; als Grund fügen sie bei: „Ne quisquam sine remedio salutari de saeculo evocetur“). Von den gläubigen Frauen insbesondere erklärte es im 11. Jahrh. Papst Urban II. in epist. ad Vitalem *). Also 2. nicht bloß von den rechtgläubigen Christen, sondern auch von den Häretikern. Bekannt ist der desfallsige Streit über die Gültigkeit der Ketzertaufe zwischen Cyprian und Papst Stephan, jener läugnete, dieser behauptete die Gültigkeit derselben; und zwar aus dem Grunde weil es so in der (römischen) Kirche überliefert sei [„Nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur ad poenitentiam“]. Mit der römischen Kirche stimmte in dieser Beziehung überhaupt die ganze occidentalische Kirche diesseits des Mittelmeeres überein; ja selbst in der afrikanischen Kirche hatte dieselbe Ueberlieferung bestanden bis auf Agrippius, den zweiten Vorfahr Cyprian's auf dem Bischofssitze von Carthago, welcher bei einer Zusammenkunft mehrerer Bischöfe vom J. 215 anfing, die alte Tradition zu corrigiren oder richtiger zu corrumpiren (Worte des h. Augustinus lib. 2. cont. Donat. c. 7. vergl.

*) Das Concil. Carthag. IV. verbietet den Frauen — can. 100 — nur die feierliche Taufe in der Kirche zu verrichten, wie aus can. 99. erhellet, wo denselben untersagt wird „*in conventu*“ zu lehren. Dasselbe gilt von einigen Aeußerungen des Tertullian (de virgin. vel.), Epiphanius, Chrysostomus und noch einiger Andern.

auch selbst Cyprian's epist. 73. ad Iubaianum). Wenn endlich Cyprian und Firmilian sich auf eine entgegengesetzte Ueberlieferung oder Praxis des Orients beriefen; so hatten sie darin nur insofern Recht, als man zu Cäsarea und in der Umgegend diejenigen nochmal taufte, welche von Häretikern mit verstümmelter Tauffor-mel getauft worden waren: eine Praxis, die übrigens in der ganzen Kirche beobachtet wurde. Daß aber der christliche Orient mit dem christlichen Occident über die Gültigkeit der Ketzertaufe übereinstimmte, erhellet aus dem 8. Canon des Conc. Nicaeni I, wornach dasselbe die Catharer oder Novatianer bloß durch die Auflegung der Hand in die Gemeinschaft der kath. Kirche aufnahm*). Aehnliches hinsichtlich der von Häretikern Getauften setzten fest die Concilien: im Orient das von Laodicäa (vor 381, wahrsch. 364) Can. 7 und das erste von Constantinopel (381) Can. 7; im Occident die zwei ersten Concilien von Arles, das von 314 Can. 8. und das von 452 Can. 16. und 17. Ex professo wurden die Wiedertäufer widerlegt von Hieronymus adv. Lucifer. und von Augustinus lib. 1. de Bapt. cont. Donatistas. Die Gründe des Letztern (cap. 1), warum die von einem Häretiker ertheilte Taufe gültig sei und sein müsse, kommen hauptsächlich darauf zurück: einmal weil der von der Kirche Ausscheidende die Taufe und Weihe nicht verliere; und dann auch, weil im gegentheiligen Falle kein Mensch mehr gewiß sein könne, daß er gültig getauft sei, indem der Täufer bei allem äußern Anscheine der Rechtgläubigkeit doch in seinem Innern irgend einem Irrthum in Glaubenssachen anhangen könne.

*) Wenn dasselbe Concilium im 19. Canon die Paulianisten wieder zu taufen befahl; so muß man mit Augustinus lib. de haeres. c. 44. glauben, daß sie die Tauffromel verfälscht haben — „regulam baptismatis non tenere.“ So urtheilt auch Papst Innozenz I. epist. 17. (bei Constant. epist. Rom. Pontif. pag. 836.). Aus demselben Grunde befahl das Conc. Laodic. can. 8., die Kataphryger oder Montanisten zu taufen.

Außerdem sucht er den Wiedertäufern lib. 2. de Bapt. cont. Donat. die Autorität des h. Cyprian durch die doppelte Bemerkung zu entreißen, daß derselbe den Frieden und die Einigkeit der Kirche bewahrt, und zu einer Zeit geirrt habe, wo die ganze Sache noch nicht von der Kirche erörtert und völlig entschieden gewesen sei *). End-

*) Die Hauptgründe, womit Cyprian die Gültigkeit der Ketzertaufe bekämpfte, waren: 1) Nimmt man die Ketzertaufe als gültig an, so muß man auch annehmen, daß die Häretiker die Sünden vergeben können; was aber der h. Schrift widerspricht, wornach die Gewalt der Sündenvergebung einzig der wahren Kirche Christi und nicht den Häretikern übertragen ist. 2) Müssen dann auch die Katholiken mit den Häretikern in Sacris kommuniciren können und dürfen; was aber wieder der h. Schrift widerspricht, welche einen ketzerischen Menschen zu meiden befiehlt. Allein aus 1. folgt zunächst nur, daß die Häretiker das äußere Zeichen der Taufe gültig ertheilen können. Nach der katholischen Lehre erhält der bei den Häretikern Getaufte auch wirklich die Vergebung der Sünden nicht von den Häretikern, sondern einzig als Mitglied der wahren katholischen Kirche. Denn entweder hält derselbe die Sekte, wobei er die Taufe empfängt, mit oder ohne Schuld von seiner Seite für die wahre Kirche Christi. Im ersten Falle legt er der Gnadenwirkung des Sacraments ein Hinderniß (er ist formaler Ketzer) und erhält daher Vergebung seiner Sünden erst bei seiner Bekehrung und somit bei seinem Uebertritte zur wahren Kirche, also erst da, wo er ein Mitglied der wahren Kirche Christi wird. Im zweiten Falle ist er ein bloß materialer Ketzer (richtiger: ein unschuldig Irrender) und er ist durch seine Gesinnung (also formaliter) wirklich ein Mitglied der wahren Kirche (er will ja zur wahren Kirche gehören): als solches, nicht aber als Mitglied einer Sekte erhält er dann durch die Taufe Vergebung seiner Sünden. Und so kann ja in keinem Falle gesagt werden, daß bei der Lehre von der Gültigkeit der Ketzertaufe den Häretikern die Gewalt der Sündenvergebung zugestanden werde. Num. 2. ist ein Mißverstand von Communio in sacris cum haereticis, oder richtiger: eine verkehrte Anwendung des Begriffes davon auf den vorliegenden Fall. Die Katholiken wenden sich ja in diesem Falle nicht zu Häretikern, um die Sacramente zu empfangen (was allerdings eine Communio Catholicorum in sacris cum haereticis wäre); sondern Menschen, die noch gar keine Christen und also gewiß keine Katholiken sind, erhalten von den Häretikern die Taufe. Alles was sich aus der kathol. Lehre von der Gültigkeit der Ketzertaufe ergibt, besteht einzig darin, daß die Ketzer das äußere Zeichen der Taufe gültig verrichten können; daß aber den Ketzern diese Gewalt versagt sei, läßt sich mit Nichts erweisen.

lich spricht das Conc. Trid. sess. 7. can. 4. de Bapt. dem das Anathem, der da sage, „die Taufe, welche auch von Häretikern im Namen des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes, mit der Willensmeinung zu thun, was die Kirche thut, ertheilt wird, sei keine wahre Taufe.“ Also 3. endlich nicht bloß von Christen (Gläubigen) sondern auch von Nichtchristen (Nichtgläubigen). Schon Augustinus sagt lib. 7. de Bapt. cap. 53., er zweifele durchaus nicht daran, daß diejenigen getauft seien, welche die Taufe wo immer und von wem immer mit den im Evangelium vorgeschriebenen Worten .... empfangen *). Und wohlgemerkt: er sagt dieses als Antwort auf die Frage: „Utrum approbandum sit baptisma, quod *ab eo, qui non accepit* (d. h. von dem Ungetauften), accipitur, si forte hoc curiositate aliqua didicit, quemadmodum dandum sit.“ Das Concilium Conpendiense (Compiègne) v. S. 757 erklärt can. 9. die von einem Ungetauften nach dem Sinne der Kirche ertheilte Taufe für gültig. Dasselbe thut Papst Nicolaus I. ad Consulta Bulgar. cap. 104. und Papst Eugen IV. in Decreto ad Armenos. Und überhaupt ist heutzutage die Gültigkeit einer solchen Taufe allgemein anerkannt.

Im Falle der Noth kann also, wie oben gesagt, die Taufe von jedem Menschen, der den Gebrauch seiner Vernunft hat (denn sonst kann er die zur Verwaltung der Sacramente erforderliche Intention — die Intention, zu thun, was die Kirche thut — nicht haben), gültig und erlaubt ertheilt werden. Zwar sagt das nicht die h. Schrift, wohl aber eine immerwährende Tradition der Kirche. Daher hat entweder schon Christus selbst eine deßfallsige Weihung gegeben, oder die Kirche hat eine solche von dem heiligen Geiste, unter

*) Lib. 2. adv. epist. Parm. c. 13. hatte er freilich noch an der Gültigkeit einer solchen Taufe gezweifelt.

dessen Leitung sie steht, erhalten: eins von beiden muß angenommen werden. Fragt man aber nach dem Grunde, warum die Taufe im Falle der Noth von allen Menschen gültig und erlaubt ertheilt werden könne, da doch die übrigen Sacramente nur von den Priestern (ersten und zweiten Ranges) gültig ertheilt werden können; so ist die gewiß richtige und vollgültige Antwort: um die Taufe, dieses für die Unmündigen und alle ihnen ähnliche Menschen zur Erlangung der Seligkeit unbedingt, und für die Erwachsenen, die den Vernunftgebrauch haben, bedingt nothwendige Gnadenmittel (§. 7. bis §. 11.) möglichst Vielen zugänglich zu machen*) — weßwegen unstreitig auch das Wasser, welches sich überall befindet, zur Materie desselben verordnet worden (vergl. §. 12.).

Anmerkung 1. Niemand kann sich selbst taufen. Das liegt nicht nur in den Worten Matth. 28, 19: „Taufet sie," wodurch der Taufende von dem Zutaufenden klar unterschieden wird; sondern auch in der Natur der Sache: ist doch die Taufe eine geistliche Wiedergeburt; wie demnach Niemand sich selbst gebären, so kann sich auch Niemand selbst geistlich wiedergebären. Auch befahl Papst Innozenz III., einen Juden, der sich selbst getauft hatte, wieder zu taufen. Lib. 3. decret. tit. 42. c. 4.

Anmerkung 2. Wer den Täufling mit Wasser abwascht, muß auch die Taufformel aussprechen: weil sonst die Taufworte im Munde dessen, der sie ausspricht, nicht

*) „Theologi, praecipue beatus Thomas, hanc hujus doctrinae proferunt rationem, quod baptismus, cum sit janua Christianismi et sacramentum necessarium necessitate medii, ut dicunt, promptum atque paratum ubique ministrum habere debet." So Antonius Genuensis lib. 6. c. 11. §. 6. Vgl. auch den Catech. Rom. l. c. qu. 18. n. 3. Wäre dem nicht so, gewiß würden dann Viele ohne alle persönliche Selbstverschuldung jenes zum Heile nothwendigen Gnadenmittels nicht theilhaftig werden: ein Grund für jene Anordnung, der bei den übrigen Sacramenten nicht statt findet.

wahr wären. Doch kann Einer unter einer einmaligen Aussprechung der Taufformel (Ich taufe euch), aber unter Abwaschung der Einzelnen, Mehrere zugleich taufen: weil hier nichts Wesentliches fehlt und Christus selbst auch gesagt hat: „Taufet sie."

§. 16. Empfänger der Taufe.

Weil die Taufe für alle Menschen zur Seligkeit nothwendig ist, und Christus gekommen ist, Alle selig zu machen: so müssen auch Alle die Taufe empfangen können, wenigstens die, welche sie empfangen wollen. Auch sagt ja Christus ganz allgemein: „Gehet hin und belehret alle Völker, taufet sie im Namen cet." Können aber auch diejenigen die Taufe empfangen, welche sie nicht empfangen wollen können, wie die unmündigen Kinder und alle die ihnen ähnlich sind? Die eben allegirte Schriftstelle scheint dagegen zu sein, indem darnach alle Völker vor ihrer Taufe belehrt werden sollen, welcher Belehrung aber die unmündigen Kinder cet. unfähig sind. Eben so scheinen auch die Worte Jesu Mark. 16, 16: „Wer glaubt und getauft wird, der wird selig werden" dagegen zu sein. Jedoch können beide Aussprüche Jesu, inwiefern darin von Belehrung und Glauben die Rede ist, sich auch bloß auf die Erwachsenen beziehen, wofür aber die h. Schrift selbst nichts Entscheidendes darbietet. Man hat zwar daraus, daß nach Apostelg. 16, 15, 33. und I. Korinth. 1, 16. ganze Häuser oder Familien getauft worden, beweisen wollen, daß auch Kinder getauft werden sollen; indem doch in ganzen Häusern auch unmündige Kinder gewesen und also mit getauft worden seien. Wahrscheinlich ist das nun freilich wohl, aber nicht gewiß. Ebenso wenig läßt sich hierfür Gewißheit hernehmen aus dem Ausspruche Jesu, Matth. 19, 14: „Lasset die Kindlein, und wehret ihnen nicht, zu mir zu kommen; denn solcher ist das Himmelreich;" woraus man gefolgert hat, also müssen

auch die unmündigen Kinder die Taufe empfangen können, weil sie, ohne dieselbe empfangen zu haben, nicht in das Himmelreich eingehen können: denn Christus konnte damit auch nur sagen wollen: „Menschen von der natürlichen Einfalt und ohne alles Arg, wie diese Kinder da, werden mein Wort annehmen und in meine Kirche eingehen.“ Vollkommne Gewißheit hierüber gibt aber die Tradition: die unmündigen Kinder können nicht bloß, sie müssen darnach auch getauft werden, wenn sie, falls sie dahin sterben, die übernatürliche Seligkeit erlangen sollen — wie in §. 7. und 11. gezeigt worden. Den dort angeführten Väterstellen und Concilienbeschlüssen mögen hier noch folgende hinzugefügt werden. Irenäus sagt lib. 2. c. 22.: „Der Herr kam, um durch sich Alle selig zu machen; Alle, sage ich, welche durch ihn in Gott (auf Gott hin) wiedergeboren werden, unmündige Kinder, Knäbchen, Knaben, Jünglinge und Greise.“ Origenes in epist. Rom. cap. 6: „Die Kirche hat von den Aposteln die Ueberlieferung erhalten, auch den kleinen Kindern die Taufe zu geben . . . Denn jene wußten, daß in Allen sich der angeborne Unrath der Sünde befände, welcher durch das Wasser und den Geist abgewaschen werden müßte.“ Obwohl Tertullian de bapt. cap. 18. die Taufe bis ins erwachsene Alter verschoben wissen will, so sagt er doch cap. 17. (siehe die Stelle im vorig. §.) ganz allgemein, der sei Schuld an dem Verderben des Menschen, welcher demselben die Taufe, wo er konnte, nicht ertheilte. Cyprian schreibt epist. 59. ad Sidum: „Auf deine Meinung (Sidus meinte, die neugebornen Kinder könnten erst am 8. Tage getauft werden) ist keiner (der 66 im J. 253 zu Carthago versammelten Bischöfe) eingegangen; vielmehr ist unser aller Urtheil dahin ausgefallen, daß keinem in die Welt geborenen Menschen Gottes Barmherzigkeit und Gnade zu versagen sei.“ Augustinus schreibt hierüber epist. 166: „Indem der h. Cyprian mit seinen Bischöfen sich dahin aussprach, daß der neuge-

borne Mensch alsbald rechtmäßig getauft werden könne, hat derselbe nichts Neues aufgestellt, sondern an dem Glauben der Kirche festgehalten." Eine andere Stelle aus diesem Briefe ist bereits in §. 7. vorgekommen. Lib. 10. de genes. ad lit. c. 23. und lib. de peccat. meritis et c. 26. nennt er die Praxis der Kirche, auch die Kinder zu taufen, eine apostolische Tradition, welche nicht einmal die Pelagianer zu verwerfen wagten. Gregorius Nazianz. Orat. 40: „Was wirst du aber von denen sagen, die noch von zartem Alter sind? .... Werden wir auch sie taufen? Allerdings: wenn irgend Gefahr vorhanden ist. Denn es ist besser, daß sie, ohne es wahrzunehmen, als daß sie ohne Siegel und Besiegelung, von hinnen scheiden." Ambrosius lib. 2. de Abrah. cap. 11.: „Auch das unmündige Kind ist nicht (von der Taufe) ausgenommen; weil jedes Alter der Sünde unterworfen und das Sacrament zu empfangen geeignet ist." Chrysostomus homil. ad Neophytos: „Auch die ganz kleinen Kinder taufen wir, damit sie von der Sünde befreit und geheiligt werden." Hieronymus beschuldigt in epist. ad Laetam die eines Verbrechens, welche den Kindern der Christen die Taufe versagen. Dasselbe lehren die Concilien. Das Conc. Milevitanum vom J. 416, dem Augustinus beiwohnte, spricht can. 2. dem das Anathem, der da sage, die neugebornen Kinder müßten nicht getauft werden. Das Concilium Gerundinense (Gerona in Catalonien) vom J. 517. can. 5. befiehlt die kranken Kinder an demselben Tage, woran sie geboren sind, zu taufen. Auch das Concil. Braccarense (Brager in Portugal) vom J. 578. legt ein unwidersprechliches Zeugniß von der Kindertaufe zu seiner Zeit ab. Endlich verdammt das Concilium Trid. sess. 5. can. 4. den, der da läugne, daß die aus dem Mutterleibe neu gebornen Kinder zu taufen seien.

Steht aber dieser katholischen Lehre nicht die Natur

der Sache entgegen? Die Taufe soll 1. die Menschen der Kirche Christi zugesellen; und 2. sie von allen Sünden reinigen, und ist denn nicht das eine wie das andere bei den unmündigen Kindern unmöglich? Antwort auf 1. Die unmündigen Kinder können sich freilich nicht selbst der Kirche zugesellen; warum sollten sie aber nicht von Andern der Kirche zugesellt werden können, d. h. von ihnen als zur Kirche gehörig angesehen werden können? Sind sie doch (in der Regel) von christlichen Eltern geboren, und werden sie ja auch schon von dem ersten Erwachen ihrer Vernunft an mit der Milch der Kirche genährt und groß gezogen. Mit Recht verdammt daher das Conc. Trid. sess. 7. can. 13. de bapt. den, der da sage: „Die Kinder seien, weil sie keinen Glaubensact erwecken können, nach empfangener Taufe nicht unter die Gläubigen zu rechnen, und deßwegen, wenn sie die Unterscheidungsjahre erreicht hätten, wieder zu taufen.“ Antwort auf die 2. Wenn die Kinder allein durch den Ungehorsam des ersten Adam unrein und unheilig geworden sind; sollten sie dann nicht auch allein durch den Gehorsam des zweiten Adam wieder rein und heilig werden können? So schon Augustinus lib. 3. cont. Pelagian. c. 2. Betrachten wir jedoch die Sache näher. Die neugeborenen Kinder sind durch ihre Abstammung von dem ersten Adam unrein und unheilig, d. h. sie sind durch ihre von Adam überkommene verderbte Natur (durch die unordentliche Sinnlichkeit) unfähig zu allem guten und gottgefälligen Wollen und darum nothwendig Gegenstände des Mißfallens Gottes; und dies auch schon da, wo ihre verderbte Natur sich noch nicht äußern, sie also auch actu noch nicht zu allem guten und gottgefälligen Wollen unfähig machen kann: denn ein Wesen, welches seiner ganzen Anlage nach in einer sittlichen Ohnmacht sich befindet und nur zum bösen und Gott mißfälligen Wollen heranwächst, ist nothwendig ein Gegenstand des Mißfallens Gottes (filius irae Ephes. 2,

3.). Nun kann aber Gott um der Genugthuung Jesu Christi willen schon von dem ersten Momente ihres Daseins an den feststehenden Willen haben, solchen Kindern mit der Zeit alle zur Ueberwindung ihrer verderbten Natur erforderlichen actuellen Gnaden zu verleihen: sie sind dann wieder zur Gerechtigkeit und Heiligkeit aufgelegt und darum auch wieder Gegenstände des Wohlgefallens Gottes und Erben des ewigen Lebens. Kann aber Gott überhaupt jenen Willen gegen die Kinder schon von dem ersten Momente ihres Daseins an haben: dann kann er ihn gewiß eben so wohl mittelst eines äußern Zeichens (der Taufe) erst annehmen, als er denselben auch ohne ein solches Zeichen schon haben kann. Die Natur der Sache steht demnach der Kindertaufe nicht im mindesten entgegen *). Vergl. über die Sacr. im Allg. §. 3. Anmerk. 3.

Anmerk. 1. Menschen, die den unmündigen Kindern gleichen, können also auch wie diese gültig und erlaubt getauft werden. Vergl. jedoch hierüber den §. 15. über d. Sacr. im Allg. und den Cat. Rom. de bapt. qu. 30. n. 2.

Anmerk. 2. Weil die Taufe eine Wiedergeburt ist, so kann sie den Kindern, die noch nicht geboren sind, auch nicht ertheilt werden. So meinen auch heilige Väter, wie Augustinus epist. 187. lib. 2. de peccat. merit. et remiss. cap. 27; und Isidorus Hispal. lib. 1. sententiarum c. 24. Anders verhält es sich, wenn die Geburt schon begonnen hat und das Kind irgendwie erreicht werden kann: die Taufe eines solchen

*) Nitzsch beschuldigt in seiner protestantischen Beantwortung der Symbolik Dr. Möhler's S. 247. die katholische wie die protestantische Lehre von der Kindertaufe eines Mangels theologischer Durchbildung. Worin dieser Mangel der protestantischen Lehre bestehe, ist mir sehr klar: denn wie kann die Taufe die unmündigen Kinder, die noch nicht glauben können, rechtfertigen, wenn der Glaube allein rechtfertigt. Worin aber der deßfallsige Mangel der katholischen Lehre bestehen soll, will mir nicht einleuchten.

Kindes wird durchgängig als gültig betrachtet. Das Nähere hierüber enthalten die Rituale, z. B. das Trierische cap. 5. de bapt.

Anmerk. 3. Der Apostel Paulus spricht I. Kor. 15, 29. auch von einer Taufe für die Todten: „Sonst aber was thäten die, welche sich taufen lassen für die Todten, wenn die Todten nicht auferstehen? Warum lassen sie sich für dieselben taufen?" Epiphanius erklärt haeres. 28. diese Stelle von dem Baptismus clinicorum, der Kranken, d. h. von der Taufe derjenigen, welche sich erst am Ende ihres Lebens taufen ließen, so daß der Apostel sagte: „Was thäten sonst die, welche dann erst sich taufen lassen, wenn sie schon fast zu den Todten zu rechnen sind." Eine gewiß sehr gezwungene Erklärung! Eine andere nicht minder gezwungene und obendrein auch dem Zusammenhangende widersprechende Erklärung gibt der h. Chrysostomus, wenn derselbe homil. 40. in I. Cor. behauptet, der Ausdruck, „sich für die Todten taufen lassen," wolle sagen: „sich um der Todten Leiber willen, d. h. weil man glaube, daß der todte Leib wieder auferstehen und nicht todt bleiben werde, taufen lassen;" denn offenbar hat doch der Apostel nur eine gewisse Klasse von Menschen im Auge, nicht alle Menschen, welche an eine Auferstehung des Leibes glauben und auf diesen Glauben sich taufen lassen — was aber nach des Chrysostomus Erklärung allerdings der Fall wäre. Die richtige, weil sich von selbst darbietende, Erklärung ist wohl die, daß der Apostel aus einer bei einer gewissen Gattung Menschen seiner Zeit wirlich üblichen Taufe für die Todten, die er übrigens keineswegs billigt, ein sogenanntes Argumentum ad hominem gegen diejenigen führt, welche die Auferstehung läugneten. Diese Taufe finden wir später von Tertullian erwähnt, welcher sie de resurrect. carn. cap. 48. vicarium baptisma nennt. Bei den Marcioniten muß sie sehr gebräuchlich gewesen sein, indem sie

Chrysostomus am a. O. weitläufiger widerlegt. Uebrigens ist klar, daß die Todten die Taufe nicht mehr empfangen können, weder als Zeichen der Zugesellung zur Kirche noch als das Mittel der Rechtfertigung (der Entsündigung und Heiligung): weil ihr Loos für die Ewigkeit bereits entschieden ist. Mit Recht haben sich daher nicht nur einzelne Väter (wie Chrysostomus), sondern auch ganze Concilien, wie das Concilium Carthag. III. v. J. 397 im 4. Canon (womit zu vergleichen der 18. Canon des Codex canonum Eccles. Afric.) gegen diese Taufe ausgesprochen.

§. 17. Erklärung der Taufe. Verschiedenheit der Taufe Christi von der des Johannes.

Die von Christus für alle Zeiten angeordnete Taufe ist allem Bisherigen zufolge das Sacrament der Zugesellung der Menschen zu seiner Kirche so wie der geistlichen Wiedergeburt derselben durch die im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes geschehende Abwaschung mit natürlichem Wasser. Vergl. die zu Anfang dieser Untersuchung angeführte Erklärung des Catechism. Rom.

Wir lesen Apostelg. 19, 1—7, daß der Apostel Paulus die zwölf Jünger, welche er zu Ephesus traf und welche auf die Taufe des Johannes getauft waren, auch noch im Namen des Herrn Jesu getauft und dann ihnen durch die Auflegung der Hände den h. Geist mitgetheilt habe. Der Apostel hielt demnach die Taufe des Johannes noch nicht für hinreichend, um in das Reich Christi (zunächst hier auf Erden = in die Kirche Christi) einzugehen. Wir sehen auch zugleich aus der Erzählung dieser Geschichte, worin die Taufe des Johannes von der Taufe Jesu Christi verschieden war. Erstens geschah die Taufe des Johannes nicht, wie das mit der Taufe Jesu der Fall ist, im Namen und unter ausdrücklicher Nennung der drei göttlichen Personen: denn jene Jünger, obwohl von Johannes

getauft, wußten nichts von einem h. Geiste V. 2 und 3. Zweitens hatte die Taufe des Johannes einen ganz andern Zweck als die Taufe Jesu. Johannes taufte mit der Taufe der Buße, und sagte dem Volke, daß sie an den, der nach ihm käme, nämlich an Jesum, glauben sollten V. 4. (Vergl. Matth. 3, 11): diese Taufe war also ein Symbol der zum Eintritte in die Kirche Jesu nothwendigen Herzensreinigung durch wahre Buße und Bekehrung; die Taufe Jesu dagegen ist das Mittel des wirklichen Eintrittes in die Kirche Jesu, sowie der wirklichen Reinigung von Sünden und innern Heiligung des Menschen. §. 2. bis §. 6.*). Und hieraus folgt denn endlich drittens von selbst, daß die Taufe des Johannes nur eine tempo-

*) Gewöhnlich bezieht man sich zum Beweise dieser verschiedenen Wirksamkeit der Taufe Jesu und der des Johannes auch auf Matth. 3, 11, wo Johannes von Christus sagt: „Ich taufe euch mit Wasser zur Buße; wer aber nach mir kommt .... der wird euch taufen mit dem h. Geiste und mit Feuer" (vergl. Luc. 3, 16): und argumentirt daraus so: „Feuer wird hier im bildlichen Verstande genommen, und wird dem Wasser, der bloßen Wassertaufe, entgegengestellt. Feuer läutert kräftiger als Wasser; Wasser die Oberfläche; Feuer auch das Innerste; Feuer verzehret vieles, es leuchtet, es zündet. So Christi Feuertaufe: innerlich läuternd, die Sünden tilgend, den Geist erleuchtend, das Herz erwärmend, anzündend zur Liebe, deren Glut empor sich hebt. Feuer ist also hier ein Bild dessen, was bei der Taufe der h. Geist wirket. Vielleicht hat auch darum Marcus 1, 8 (dasselbe gilt von Johannes 1, 33) diesen bildlichen Ausdruck nicht beigefügt." So Kistemaker in seinem Commentar über diese Stelle. Allein eben weil Marcus (auch Johannes) diesen bildlichen Ausdruck wegläßt und bloß von einer Taufe mit dem h. Geiste spricht, meine ich, sei die Stelle Matth. 3, 11 gar nicht geeignet, einen strengen Beweis für die Wirksamkeit der Taufe Jesu zu bilden, indem derselbe Ausdruck auch Apostelg. 1, 5 fehlt und unter der Taufe mit dem h. Geiste, wovon Jesus hier spricht, doch gewiß nur (was auch Alle einräumen und einräumen müssen, indem sie die Apostel früher schon getauft werden lassen) die Ausgießung des h. Geistes am Pfingstfeste gemeint ist. Unstreitig sagte Johannes dann Matth. 3, 11 zunächst bloß: „Der wird euch mit dem h. Geiste unter dem Symbol des Feuers taufen;" welcher Deutung auch der catech. Rom. de bapt. qu. 7. nicht entgegen ist.

räre Geltung und mit dem Eintritte des Reiches Christi ein Ende hatte; daß dagegen die Taufe Christi so lange Geltung haben wird, als Menschen in die Kirche Christi aufzunehmen und von Sünden zu reinigen und innerlich zu heiligen sind — d. h. bis zum Ende der Welt. Das Concilium Trident. spricht daher mit Recht dem das Anathem sess. 7. can. 1. de bapt., der da sage, „die Taufe des Johannes habe mit der Taufe Christi dieselbe Kraft gehabt." (Hiernach ist es bloß kath. Glaubenslehre, daß die Taufe Jesu eine größere Kraft habe als die Taufe des Johannes; und es kann daher Einer salva fide immer noch behaupten, daß die Taufe des Johannes auch Einiges ex opere operato gewirkt habe; cfr. Chrismann reg. fid. cath. §. 207. nota).

Anmerkung. Andere Benennung der Taufe (bekanntlich soviel als Tiefe, Eintiefung oder auch soviel als Tauche, Eintauchung, immersio), die in den Denkmalen des christlichen Alterthums und zum Theil auch schon in der h. Schrift vorkommen, sind: Bad der Wiedergeburt, Bad der Erneuung, geistliche Beschneidung, Erleuchtung, Salbung, Siegel, Sacrament des Glaubens, Einweihung. Man sehe statt Aller den Gregor v. Nazianz orat. 40. in s. bapt. n. 3. 4. bei Binterim. I. B. 1. Thl. S. 54—55. Auch mag man hierüber sehen den Catech. Rom. de baptismo qu. 3.

Recensionen.

Rapport a Monseigneur l'Évêque de Strasbourg sur les écrits de M. l'Abbé Bautain, publié par Ordre de sa Grandeur. Strasbourg de l'Imprimerie de L. F. le Roux, imprimeur de l'evêché. 1838.

Bericht an den Hochwürdigsten Herrn Bischof von Straßburg über die Schriften des Herrn Abbé Bautain, herausgegeben auf Befehl Sr. Bischöflichen Gnaden. Straßburg 1838.

Wir haben in dem vorigen Hefte versprochen, den Rapport von dem Bischof von Straßburg in der deutschen Uebersetzung in diesem Hefte mitzutheilen. Wir machen den Anfang, dieses Versprechen zu erfüllen, indem wir diesesmal unsern Lesern den allgemeinen Theil dieses merkwürdigen Actenstückes mittheilen. Wir begleiten dasselbe jetzt mit keinen Anmerkungen, da die Sache an und für sich klar ist. — Aber was werden die Mitarbeiter der ehmaligen Aschaffenburger Kirchenzeitung, was wird Herr Benkert dazu sagen: wenn sie sehen, daß eine theologische Commission in Straßburg, mit einem Manne wie Herr Liebermann, an der Spitze, alle diejenigen Lehren geltend macht, welche in der gedachten Kirchenzeitung als rationalistisch und ketzerisch mit so viel Geschrei bezeichnet worden und im Religionsfeind jetzt noch als solche bezeichnet werden. Was werden sie sagen, daß alle die Lehren welche uns als die katholischen in den genannten Blättern angepriesen worden und angepriesen werden, hier als unvernünftige, unkatholische und heterodoxe mit so

großem Nachdrucke verworfen werden? Haben jene Herren von Aschaffenburg und Würzburg die Lehren der Commission aus Unkenntniß bestritten und verworfen, was soll man dann von ihrem Kopfe, was von ihrer Kenntniß der Lehre der Kirche halten? Haben sie dieselben wider besseres Wissen verworfen und bekämpft, und fahren sie damit jetzt noch wider besseres Wissen fort, was soll man dann von ihrem Herzen, von ihrer Moral halten? Unmöglich können sie sich länger Freunde der Religion und Kirche nennen, wenigstens der katholischen Religion und Kirche nicht, deren Lehren sie mit oder ohne Wissen bestreiten und untergraben, deren Vorschriften sie in blindem Eifer täglich auf das strafbarste verletzen. Wollen diese Herren consequent sein, so müssen sie nothwendig den Herrn Bischof von Straßburg, den General-Vikar Herrn Liebermann und die andern in der Unterschrift genannten ehrenwerthen Männer als Rationalisten, Semipelagianer, Illuminaten als Feinde der katholischen Lehre und Kirche denunziren! Diese Männer schreiben der Vernunft in Glaubenssachen selbst mehr zu, als es in dieser Zeitschrift je geschehen ist; sie wollen dasselbe System der Beweisführung für die Lehren der katholischen Religion und Kirche geltend machen, — für welche diese Blätter seit 7 Jahren gestritten haben! — **Tu autem scis, quoniam falsum testimonium tulerunt contra me: et ecce morior cum nihil horum fecerim, quae illi malitiose composuerunt adversus me. Daniel cap. 13, 43. 44.**

Dem Clerus Unseres Sprengels Gruß und Segen.

„Vielgeliebte Brüder! Nachdem wir vergebens alle Mittel erschöpft haben, welche unsere Hirtenpflicht uns an die Hand geben konnte, um Männer zurückzuführen, die sich hartnäckig wider unsere Autorität auflehnen; nachdem wir die Wege der Versöhnung versucht haben, welche die Nächstenliebe uns zeigt, ohne die Rechte unseres Amtes und

die Interessen der gesunden Lehre zu verletzen, haben wir gefunden, daß es uns nicht möglich sei, längeres Stillschweigen zu beobachten. Es ist uns nicht erlaubt, mit Gleichgültigkeit zuzusehen, wie junge Priester sich Angriffe auf den Glauben der Kirche erlauben. Wir hatten das Recht, gegen sie in canonischem Wege einzuschreiten; und indem wir dieses dem Episcopat inhärirende Recht ausübten, hätten wir nur einen alten in der Kirche angenommenen Gebrauch befolgt, nämlich den: zuerst die Irrthümer in derjenigen Diöcese zu verurtheilen, in welcher sie entstanden sind, und dann unser Urtheil dem Urtheile des apostolischen Stuhles zu unterwerfen. Indessen um einen neuen Beweis unserer unwandelbaren Anhänglichkeit an den Stuhl des h. Petrus zu geben, sind wir davon abgestanden, ein Urtheil zu fällen, und wir sind nicht zweifelhaft gewesen, die Sache vor den Richterstuhl des Oberhauptes der Kirche zu bringen, dessen Entscheidungen wir mit jener Hochachtung annehmen werden, welche dem Stellvertreter Christi gebührt.

Indem wir dieses Urtheil abwarten, haben wir es für angemessen gehalten, Euch den Bericht mitzutheilen, welche eine von uns zu diesem Zwecke ernannte Commission gemacht hat. Wir ertheilen den Bemerkungen derselben unsere volle Zustimmung; sie werden Euch Betrachtungen in Ueberfluß an die Hand geben, um die Gläubigen abzuhalten, sich zu den fremden Neuerungen nicht hinreißen zu lassen, welche man unter ihnen einführen wollte.

† J. F. M., Bischof von Straßburg.

Bericht an den hochwürdigsten Herrn Bischof von Straßburg über die Schriften des Abbé Bautain.

„Ew. Bischöflichen Gnaden!

Die Commission, welche Ew. Bischöfliche Gnaden durch Ordonnanz vom 2. Januar 1838 ernannt haben, um die Schriften des Herrn Bautain in philosophischer und theologischer Beziehung zu prüfen, hat die Ehre, Hochdenselben

das Resultat ihrer Arbeit vorzulegen. Sie glaubt nichts versäumt zu haben, die Aufgabe, welche ihr gestellt worden, mit gewissenhafter Genauigkeit zu lösen, und Ew. Bischöflichen Gnaden alle Aufklärungen zu geben, welche Hochdieselben wünschen können.

Nach einer gründlichen Prüfung der Schriften des Herrn Bautain haben wir uns die traurige Tendenz nicht verbergen können, welche in denselben enthalten ist. Wir haben schwere Irrthümer darin entdeckt, die der katholischen Lehre schnurstracks widersprechen. Um Ew. Bischöflichen Gnaden eine kurze Uebersicht davon zu gewähren, haben wir es angemessen gefunden, dieselben in drei Classen einzutheilen.

Sie befassen **I.** die Vernunftbeweise für das Dasein Gottes, **II.** die positiven Beweise für die Offenbarung, **III.** einige besondere Puncte aus der katholischen Lehre.

Wir werden die Frage über die Vernunftbeweise für das Dasein Gottes nur in ihrer Beziehung zur Theologie in's Auge fassen. Ein vollständiges Résumé aller irrigen Behauptungen, welche Herr Bautain in Beziehung auf diese Beweise aufgestellt hat, würde uns zu weit geführt haben. Indeß werden wir Ew. Bischöflichen Gnaden doch die Inconsequenz und die Confusion der Ideen zeigen, welche in seinen Erörterungen herrschen, die er über diese Frage, in einem neuerdings von ihm veröffentlichen Briefe, angestellt hat.

Als Ew. Bischöfliche Gnaden durch einen ersten Act der Auctorität glaubten, den Herrn Bautain auf die traurige Tendenz seiner philosophischen Prinzipien aufmerksam machen zu müssen; als Hochdieselben in dem Avertissement vom Jahre 1835 ihm diese Frage stellten: „Kann die sich selbst überlassene Vernunft das Dasein Gottes und seine unendlichen Eigenschaften nicht mit Gewißheit erkennen?" da hat Herr Bautain, statt in dieser einfachen und bestimmten Frage die constante Lehre aller Väter des Alterthums und die übereinstimmende Lehre der berühmtesten

Schulen der christlichen Welt zu erkennen, im Gegentheile gesucht, derselben einen lächerlichen, sogar einen heterodoxen Sinn unterzulegen; er bemühte sich, die Frage zu entstellen, die hergebrachten Begriffe zu verwirren, um sich die Genugthuung zu verschaffen, alle Beweise, welche aus der Metaphysik, der Physik und Moral hergenommen werden, deren man sich stets auf den blühendsten Universitäten bedient hat, um mit Gewißheit das Dasein Gottes und seiner unendlichen Eigenschaften zu beweisen, der Reihe nach über den Haufen zu stoßen. Er hat allein Allen gegenüber seine Kräfte gesammelt, um diesen Fundamental-Punct aller wahrhaft philosophischen Wissenschaft aus dem Wege zu räumen. Er hat sich an die Universitäten Deutschlands gewendet, um in den Systemen unserer modernen Theosophen neue Waffen gegen die Vernunftbeweise für die erste unter allen Wahrheiten zu suchen, die er so gern von dem Gebiete der Philosophie weggeschafft hätte. Der Erfolg hat seiner Erwartung nicht entsprochen, und obgleich er den Grad eines Doctors der Theologie erhielt, um den er sich beworben hatte, hat er seine Behauptungen sehr gewandt widerlegt gesehen von einem der ausgezeichnetsten Mitglieder eben derselben Facultät, welche die Gefälligkeit gehabt hatte, ihm den Doctortitel in der Theologie zu bewilligen *).

Es konnte dies nicht anders sein; und es reicht hin, die Frage auf ihren einfachsten Ausdruck zurückzuführen, um zu zeigen, daß Herr Bautain nicht begriffen hat, oder nicht begreifen will, in welchem Sinne die Thesis von dem Dasein Gottes einen Theil der philosophischen Lehre ausmacht. Es handelt sich nicht darum, ob der sich selbst überlassene Mensch die Idee Gottes finden, es handelt sich auch nicht darum, ob er sie durch das Raisonnement herleiten oder erweisen könne. Das ist eine Frage

*) Der Herr Professor Möhler. — S. Theologische Quartalschrift, von Dr. Drey, Dr. Herbst und Dr. Hirscher; drittes Quartalheft, Tübingen 1835.

der höhern Speculation, welche der vorliegenden Frage ganz fremd ist. Es handelt sich noch weit weniger darum, sich in die Mitte wilder Horden zu versetzen, und den Glauben dieser menschlichen Wesen zu befragen, Wesen, die weniger den Menschen, als den vernunftlosen Thieren ähnlich sind, um von ihnen zu erfahren, wie weit sich die Kraft der Vernunft erstrecke; das sind leere Voraussetzungen, die Herr Bautain mit einer Emphase vorschiebt, welche auf eine geringe Anzahl Einfluß haben kann, die aber jedem Menschen, der auch noch so wenig mit philosophischen Dingen bekannt ist, sogleich die Schwäche seiner Sache in die Augen springen lassen.

Es handelt sich einzig darum, zu wissen, ob der seinen natürlichen Fähigkeiten überlassene Mensch, der mit allen Hülfsmitteln versehen ist, welche ihm die socialen Verhältnisse für seine geistige Entwickelung darbieten, vermittelst der alleinigen Kräfte seiner Vernunft, und ohne die Hülfe des Glaubens, zur Erkenntniß vom Dasein Gottes gelangen könne.

Es handelt sich darum, zu wissen, ob der Name Gottes, der in dem Universum wiederhallt, vor dem sich die Völker niederwerfen, und der durch die Generationen hindurch durch die Ueberlieferung fortgepflanzt worden, ob dieser Name Gottes, von welcher Seite derselbe auch zu uns kommen mag, nur eine subjective Idee, ein Geschöpf der Vernunft bezeichne, oder ob es ein wirklich existirendes Wesen, das Wesen der Wesen, den Anfang und das Ende aller Dinge, bezeichne. Unter diesem Gesichtspuncte aber hat es seine Richtigkeit, wenn man sagt, das Raisonnement allein, das heißt ohne die Hülfe des Glaubens, kann mit aller Gewißheit die Existenz des Schöpfers und die Unendlichkeit seiner Eigenschaften beweisen.

Herr Bautain, nicht zufrieden, die Frage zu entstellen, behauptet sogar, darin noch die Tendenz zu einer Ketzerei zu finden, welche von der Kirche feierlich verdammt worden. Er protestirt bei seinem Gewissen und vor Gott, es

sei ihm unmöglich, die Proposition seines Bischofes zu unterschreiben, weil sie ihm zu dem Semipelagianismus zu neigen scheine, indem sie der Vernunft den Anfang des Glaubens zuschreibe.

In der That, dieser Ton der Gewißheit hat viel Auffallendes. Die Semipelagianischen Irrthümer, welche wir in den Schriften des Herrn Bautain aufzuzeigen haben werden, erlauben uns die Annahme nicht, es sei die Furcht gewesen, in diese Irrthümer zu verfallen, welche seine Weigerung motivirt hat. Es würde ihm leicht gewesen sein, zwischen der Ordnung der Natur und der Ordnung der Gnade, zwischen der Ordnung der Vernunft und der Ordnung des Glaubens zu unterscheiden. Die Vernunftbeweise, welche mit aller Gewißheit das Dasein Gottes beweisen, gehören ausschließlich der Ordnung der Vernunft an, und können nur eine rationale Ueberzeugung, oder, wenn man so sagen will, einen philosophischen Glauben an diese erste Wahrheit begründen. Allein diese rationale Ueberzeugung hat keine Beziehung zu der Ordnung des Glaubens, zur Ordnung des Heils. Die Wahrheit von der Existenz Gottes kann also als Gegenstand der Wissenschaft und als Gegenstand des Glaubens betrachtet werden. Als Gegenstand der Wissenschaft gehört sie in die Philosophie, als Gegenstand des Glaubens gehört sie in's Gebiet der Theologie, sie ist der erste Artikel des Symbolums der Christen: **Credo in Deum.** Eine so einfache, so sachgemäße Distinction sollte einem Professor, welcher die Philosophie seit 20 Jahren lehrt, nicht unbekannt sein. Herr Bautain hätte sich aus Interesse für seine Ehre hüten müssen, dem Publicum zu sagen, es sei die Furcht vor dem Semipelagianismus, welche ihn abgehalten, sich bis jetzt zu der Proposition seines Bischofes zu bekennen. Wenn er sich heute dazu bekennt, so ist seine Unterwerfung so wenig genügend, wie seine Entschuldigung es gewesen: sie kommt auf ein ehrfurchtvolles Stillschweigen zurück.

Wir wiederholen es, daß es nicht unsere Absicht ist, ein vollständiges Résumé von allen den irrigen Behauptungen des Herrn Bautain zu geben, welche sich auf diese oberste philosophische Frage beziehen. Wir wollen nur den Mangel an Consequenz und die Confusion der Ideen zeigen, welche in den Erörterungen enthalten sind, welche er dem Publikum über den Werth der Vernunftbeweise für das Dasein Gottes mitgetheilt hat.

Wir gehen zu der zweiten Frage über, welche die Wissenschaft der Theologie näher berührt, und wir verweilen länger bei den Irrthümern, welche Herr Bautain in Beziehung auf die positiven Beweise der Offenbarung geltend gemacht hat.

Indem er von Principien ausgeht, welche von jeder gesunden Philosophie verworfen werden, und die alle Erkenntniß überhaupt, selbst die natürliche aufheben, stößt Herr Bautain die Grundbeweise um, auf denen die Existenz der Offenbarung beruht, und überliefert die Aechtunserer heiligen Bücher, die Wunder Jesu Christi und seiner Apostel und die ganze Oekonomie der mosaischen und christlichen Offenbarung wehrlos den Agriffen der Ungläubigen. Die christliche Religion, welche von ihrem göttlichen Urheber mit so vielen Wundern umgeben worden, und welche durch den Glanz ihrer Beweise zu allen Zeiten die erhabensten Geister unterjocht und mehren Koryphäen des Unglaubens Bewunderung abgenöthigt hat, ist ohne Waffen in den Händen ihrer Vertheidiger. Ja man ist bis zu der Auferstehung Jesu Christi gekommen, die man ihrer siegreichen Beweise und ihrer Glaubensgründe beraubt hat; und während Himmel und Erde so laut den Namen und die Herrlichkeit dessen verkündigen, der durch seine eigene Kraft aus dem Grabe hervorgegangen: so will man nicht einmal die Möglichkeit anerkennen, mit Gewißheit diese wunderbare Thatsache zu beweisen. Durch neue Systeme erschüttert man alle historische Gewißheit, die auf Zeugnisse gegründet ist, und mit ihr läßt man die schla-

genden Beweise der Wunder des Evangeliums verschwinden, die als Grundlage für das ganze Gebäude unserer heiligen Religion dienen. Die erhabenen Ansprüche auf ihr Ansehen und ihren himmlischen Ursprung werden also verkannt, ihr Creditiv, welches so sichtbar den Stempel ihrer Göttlichkeit trägt, ist in Stücke zerrissen, und die Religion Jesu Christi, in dem sie aufhört von diesem unendlichen Glanze, umgeben zu sein, welchen die Wunder der Allmacht über derselben leuchten lassen, ist nicht mehr im Stande, die Ansprüche auf ihre Glaubenswürdigkeit bei den Völkern geltend zu machen. Die Christenheit kann wohl von Dankbarkeit durchdrungen sein und ihre Ehrfurcht vor einer Religion bezeugen, welche sie glücklich macht, allein es ist ihr nicht mehr gestattet, mit aller Gewißheit zu versichern, daß sie vom Himmel herabgekommen sei.

Indem Herr Bautain seine frevelnde Hand an die heilige Bundeslade legt, um sie von ihren alten Grundlagen zu entfernen und sie auf einem neuen Grunde zu erheben, hat Herr Bautain kein geringeres Ziel, als das Werk Jesu Christi und seiner Apostel zu reformiren. Hätte er das Buch unserer Evangelien aufgeschlagen: so hätte er sich überzeugen können, daß Jesus Christus bei jeder Gelegenheit auf die Wunder, welche er wirkte, als auf den glänzensten Beweis seiner göttlichen Sendung verwies. Wenn der Vorläufer zwei seiner Schüler zu ihm sendet um ihn zu fragen, ob er derjenige sei der da kommen sollte, so zeigt er ihnen alsobald die Beweise seiner Sendung, indem er ihnen sagt: „Gehet und verkündiget dem Johannes, was ihr gesehen und gehört habet: die Blinden sehen, die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden geheilt, die Tauben hören und den Armen wird das Evangelium verkündet.“ (Luc. 7, 22.) Als die Juden kamen und sich in der Halle Salomonis um ihn stellten, um in ihn zu dringen, damit er ihnen endlich sage, ob er wirklich der Messias sei: antwortet er ihnen wiederum: „Ich sage es euch,

und ihr glaubet es nicht; die Werke, die ich im Namen meines Vaters thue, geben Zeugniß von mir." (Joh. 10, 25.) Hundertmal fragt man ihn, ob er der Messias, der Sohn Davids, sei, und hundertmal antwortet er, seine Werke gäben Zeugniß über seine Person und seine Lehre. Immer und überall, vor den Juden, wie vor den Aposteln, in dem Tempel und in der Synagoge, zu Jerusalem, in Samaria und an allen Orten Judäas lehrt er mitten in Wunderwerken, welche er über die ganze Natur wirkt; Himmel und Erde, Wind und Wetter, Leben und Tod sind gezwungen, die Werke seiner Macht, die Gottheit seiner Person und die Wahrheit seiner Lehre zu verkündigen.

Das Werk Jesu Christi ist von den Aposteln fortgesetzt worden, und dieselbe Methode, welcher der göttliche Meister beobachtet hatte, um die Juden von der Wahrheit seiner Religion zu überzeugen, sollte nach seinem Willen auch von seinen Jüngern beobachtet werden. Er sandte sie mit dem Auftrage, Zeugniß von ihm zu geben in Jerusalem, in ganz Judäa und Samaria und bis an die Gränzen der Erde. Sie sollen alle Völker lehren, allen Creaturen das Evangelium verkünden, und die Wahrheit davon bekannt machen, indem sie auf die Wunder und Zeichen hinweisen, welche sie die Hand ihres göttlichen Meisters haben wirken sehen. Treu den Befehlen, welche ihnen von Oben gegeben waren, traten die Apostel, ausgerüstet mit der Kraft des h. Geistes, mit Muth in die neue Laufbahn ein, welche sich vor ihnen eröffnete und die durch ihre Eroberungen und Triumphe verherrlichet werden sollte. Sie verkündigen Jesum von Nazareth als einen Mann, den Gott berühmt gemacht habe durch die Zeichen und Wunder, die er durch ihn gewirkt hat (Apostelg. 2, 22.) Sie geben mit großem Nachdrucke Zeugniß von der Auferstehung unseres Herrn Jesu Christi (Apostelg. 4, 33) Sie fordern, man solle ihren Worten Glauben beimessen, weil sie Augenzeugen von allem dem gewesen sind, was sie von dem Menschgewordenen Worte sagen

(Joh. 1, 1.) Sie erklären laut, sie könnten nicht schweigen von dem, was sie gesehen und gehört haben (Apostelg. 4, 20.) Und um den Unglauben unter dem Gewichte ihres Zeugnisses niederzudrücken, beweisen sie dieselbe durch neue Zeichen, welche sie im Namen Jesu wirken Marc. (16, 20.)

Das Beispiel des Heilandes und seiner Schüler hat indessen den unsterblichen Schutzschriften der Vertheidiger des christlichen Namens zur festen und unwandelbaren Richtschnur gedient. Sie gründen die Wahrheit des Heils keineswegs auf den beweglichen Sand menschlicher Theorien, sondern auf die Auctorität Gottes, welcher diese Lehre durch ausserordentliche Zeichen seiner Allmacht durch die Wunder Jesu Christi und der Apostel bestätiget hatte; und diese Wunder beweisen sie durch die Auctorität der evangelischen Geschichte, welche mit allen Characteren der Authenticität, Integrität und Veracität versehen ist, sie beweisen sie durch das Ansehen der Apostel, welche mit ihrem Blute dasjenige besiegelt haben, was sie gesehen und gehört, durch die mündliche und geschriebene Ueberlieferung aller Christen, und endlich selbst durch das Zeugniß der Juden und Heiden, die, indem sie diese Wunder nicht leugnen konnten, sie, indem sie an ihrer Sache verzweifelten, der Magie und Wirkung des Teufels zuschrieben.

Nun aber ist diese so einfache, so ganz für alle Menschen anpassende Methode, eine Methode, die gleichzeitig so wunderbar in ihren Erfolgen ist, diese Methode, welche Jesus selbst befolgt hat, welche er seinen Aposteln vorgeschrieben hat, und von welcher sich die heiligen Väter nie entfernt haben, von den neuen Principien des Herrn Bautain ganz umgestoßen. Nach ihm ist es verkehrt, daß Jesus Christus und seine Apostel stets Wunder zum Beweise für die Wahrheit der Lehren vorgebracht, welche sie den Menschen verkündigten; es war verkehrt, daß die Justine, die Athenagoraße, die Tertulliane und andere Apologeten, ältere sowohl wie neuere, deren Schriften einen so großen

Glanz in die Welt geworfen, die christliche Religion auf den Grund der Thatsachen des Evangeliums gegründet haben, die ihre Kraft und ihren Glanz ausmachen. Alle Fundamente des christlichen Glaubens wären erschüttert, nichts stünde dem Triumphe des Unglaubens mehr entgegen. Herr Bautain hat diese furchtbaren Consequenzen vorhersehen müssen; allein weit entfernt, darüber zu erschrecken, behauptet er vielmehr, indem er die historischen Beweise für die Offenbarung ganz verwirft, das Gebäude der Religion auf eine tiefere und solidere Basis zu gründen.

Indem er von der Thatsache der Offenbarung ausgeht, welche er mit dem Glauben verwechselt, und den er ohne irgend eine Gewißheit, ohne Beweis, ohne Glaubensgrund (motivum credibilitatis) voraussetzt, verwickelt er sich in unhaltbare Theorien, wobei Alles auf einen gefährlichen Mysticismus hinausläuft, der uns die Täuschungen der Phantasie für Orakel des heil. Geistes, die Träumereien eines kranken Verstandes für die Wahrheiten des Glaubens nehmen läßt. Es ist nur zu wahr, daß der Mensch in seine eigenen Gedanken sich versteigt, wenn er sich von der Linie der heiligen Wahrheiten entfernt, welche der Finger Gottes in dem Evangelium aufgezeichnet hat.

Wir kommen zum dritten Puncte, der sich auf einige besondere Gegenstände der katholischen Lehre bezieht. Hier würde es uns sehr schwer sein, einen allgemeinen Ueberblick von diesen vagen und unsichern Philosophie zu geben, welche die Schriften des Herrn Bautain auszeichnet, die von jeglichem Winde umhergetrieben wird, alle Wahrheit verletzt und an alle Irrthümer anstößt. Nachdem er, so viel an ihm ist, die positiven Beweise der Offenbarung vernichtet hat, geht er in das Heiligthum der göttlichen Wahrheiten, die er aber nicht mehr achtet, als er die Beweisgründe achtet (motiva credibilitatis), auf denen dieselben beruhen. Indem er sich neue Bahnen brechen wollte, die in Sachen der Religion immer gefährlich sind, greift er mit einer unbegreiflichen Verwegenheit Alles an,

was theologische Wissenschaft der hohen Schulen heißt, und geht so weit, zu behaupten, unter barbarischen Formen verberge sich ein Afterrationalismus (rationalisme mesquin), der auf nichts Geringeres ausgehe, als den Glauben zu schwächen und zu vernichten. Da die theologische Wissenschaft unter der Aufsicht der Bischöfe steht, welche die Hüter und die Dollmetscher des Glaubens sind: so ist es klar, daß dieser Vorwurf auf die Kirche selbst zurückfalle. Wie könnte in der That eine Kirche, welche unfehlbar in ihren Entscheidungen ist, die in ihrem Glauben nie irren kann, selbst dann, wenn sie über die streitigen Puncte sich nicht ausgesprochen hat, wie könnte sie, wir wollen nicht sagen, autorisiren, sondern nur eine Lehre toleriren, welche eine antichristliche Tendenz hätte, und die so traurig in ihren Folgen wäre? Wir wollen glauben, daß es von einer completen Unkenntniß des Herrn Bautain von demjenigen, was sich in den hohen Schulen der Christen zuträgt, herrührt, wenn er sich so unanständige und beleidigende Angriffe auf das Corpus Pastorum erlaubt. Hätte er, bevor er in das Heiligthum eingetreten, jemals einem Lehrcursus beigewohnt, so würde er die Art und Weise kennen gelernt haben, wie man bei'm Studium der theologischen Wissenschaft zu Werke geht, und statt mit blutigen Ironien sie zu verspotten, würde er gesehen haben, wie ungerecht es ist, zu sagen, sie gehe darauf aus, die Vernunft an die Stelle der Offenbarung zu setzen, und den Rationalismus auf das Gebiet des Glaubens zu verpflanzen. Er würde jetzt um so besser empfinden, daß es eben daher gekommen ist, daß er in so große Irrthümer verfallen ist, wie diejenigen sind, die wir in seinen Schriften aufzuzeichnen haben, weil er sich von dieser Methode, die so allgemein in dem theologischen Unterricht gebraucht wird, entfernt hat.

Wenn man Hrn. B. glaubt, so beschränkt sich der Unterricht unserer Tage auf die Kunst, Syllogismen zu verfertigen, und die ganze Zeit für theologische Studien wird

angewendet, um sich in den Kämpfen einer eiteln Syllogistik zu üben. Wir wollen nicht hervorheben, wie unanständig ein so schlecht begründeter Tadel ist; aber wir wollen bemerken, daß es sich hier nicht blos um die Scholastische Methode handelt, gegen welche Hr. Bautain eine so hochmüthige Verachtung affectirt, und die mit Verachtung zu bedecken er sich gefällt: es handelt sich hauptsächlich von der systematischen Ordnung, welche bei den Materien zu befolgen ist, welche die theologische Wissenschaft constituiren. Nun muß jeder wahre Philosoph gestehen, daß die Methode, welche gewöhnlich in den christlichen Schulen befolgt wird, in einem hohen Grade wissenschaftlich und die einzige ist, welche für eine Wissenschaft paßt, die von heiligen Wahrheiten handelt. Ganz anders, als die Methode, welche Hr. Bautain hier substituiren möchte, fängt sie damit an, allgemeine Grundsätze aufzustellen, auf welche die Wissenschaft der Theologie nothwendiger Weise gegründet werden muß. Sie beweist mit aller Gewißheit, das Vorhandensein (das Factum) der Offenbarung und die Wahrheit der Religion, welche Jesus von Nazareth in seiner Eigenschaft als Messias verkündet hat. Wenn die christliche Religion so auf unerschütterlichen Grundlagen aufgebaut ist: dann zeigt sie, daß die Hinterlage der Wahrheit, welches sie die Welt lehrt, sich allein in der von Jesu Christo gestifteten Kirche befindet, die in Glaubenssachen die Gabe der Unfehlbarkeit besitzt.

Nach diesen Prolegomenen, mit denen Herr Bautain alle Grundlagen umstößt, und die doch immer die wesentlichen Grundlagen der heiligen Wissenschaft sind, geht er zur speciellen Theologie über, deren Aufgabe es ist, in systematischer Ordnung alle Wahrheiten aufzuzeigen, die wir auf die Auctorität Gottes, der sie geoffenbaret hat, und auf die Auctorität der Kirche, welche sie in seinem Namen lehrt, zu glauben verpflichtet sind. Es ist nicht die Vernunft, von der man die Beweise zur Feststellung des Dogma's hernimmt. Alle Wahrheiten werden geschöpft

aus den beiden authentischen Quellen der h. Schrift und der Ueberlieferung, welche von der unfehlbaren Auctorität der Kirche ausgelegt werden, und wenn bisweilen außer den Beweisen, welche aus den Zeugnissen der h. Schrift und den Denkmälern der Tradition hergenommen sind, auch theologische Gründe angeführt werden, so geschieht das nicht, um das Dogma zu beweisen, sondern lediglich um zu zeigen, daß das Dogma genau mit Principien in Verbindung steht, welche die Vernunft selbst nicht zu verleugnen wagt; daß dasselbe durch die Ueberlieferungen der Völker, durch die Lehren der Geschichte und die Beobachtungen der Naturwissenschaften bestätiget wird. Es war also bloße Unwissenheit oder eine große Unredlichkeit, wenn man die christlichen Schulen des Rationalismus beschuldigte. Es ist zum Erstaunen, daß ein so schwerer Vorwurf von einem Manne erhoben worden ist, der der philosophischen Vernunft selbst das Recht zugesteht, die höchsten Fragen in Sachen des Glaubens zu beweisen, zu untersuchen, zu beurtheilen; so daß alle Bannstrahlen, welche er sich erlaubt hat, mit so großer Kühnheit auf die hohen Schulen der Christen zu schleudern, auf ihn selbst und sein System zurückfallen. In der That dieselbe menschliche Vernunft, welche man in der Philosophie des Christenthums von Anfang an so tief erniedriget und für unfähig erklärt hat, mit Gewißheit das Dasein Gottes und der Offenbarung zu beweisen, eben dieselbe Vernunft, welche auf eine so unwürdige Weise ihrer Rechte in Ansehung der natürlichen Erkenntnisse beraubt worden, kommt um ihre Herrschaft in Dingen höherer Regionen wieder einzunehmen, und wird factisch als die höchste Richterin in Glaubenssachen proklamirt. Es ist die sich selbst überlassene Vernunft, an welche Herr Bautain stets appellirt, um mit aller Gewißheit die erhabensten Dogmen zu beweisen, an welche die menschliche Vernunft nie hinanreichen kann. Diese Vernunft ist es, die über die tiefsten Geheimnisse urtheilt, entscheidet, sie sanctionirt. Diese werden nicht mehr

als Wahrheiten des Glaubens, sondern als Vernunfttheorien betrachtet, welche dieselben logisch und philosophisch aus den ersten metaphysischen Begriffen herleiten will. Die Vernunft ist es, welche das große Geheimniß der allerheiligsten Dreieinigkeit beweiset; es ist die Vernunft, welche logisch die geheimnißvolle Fortpflanzung der Erbsünde erklärt; es ist abermals die Vernunft, welche das furchtbare Dogma von der Ewigkeit der Höllenstrafen beweiset u. s. w.

Siehe da die Macht der Vernunft, welche über die ihr gebührenden Schranken hinausgestoßen worden. Siehe da den Rationalismus auf dem Gebiete des Glaubens, und die Philosophie des Christenthums zeigt uns auf jeder Seite die traurigen Folgen davon. Die heilige Majestät unserer Dogmen ist entwürdigt, die Höhe unserer Geheimnisse ist zu der Fläche einer schwachen, anmaßenden Vernunft herabgezogen; die hehrsten Wahrheiten werden mit Farben dargestellt, welche den Glanz und die Schönheit derselben vernichten; alte Irrthümer werden unter neuen Formen hervorgeholt; die Entscheidungen der Kirche, gegen welche man eine so tiefe Verehrung affektirt, sind gänzlich verkannt: das mußte das Resultat dieser neuen Methode sein, mit welcher Hr. Bautain den öffentlichen Unterricht regeneriren wollte, indem er erst den Glauben an die Stelle der Vernunft unterschob, um hernach die Vernunft an die Stelle des Glaubens setzen zu können. In seinen Schriften hat er allmählig die gesammte Religion behandelt; und man könnte mit aller Wahrheit behaupten, daß es nicht ein einziges Dogma, nicht ein einziges Mysterium gibt, welches in seiner ganzen Reinheit ohne irgend eine Beimischung von Irrthum dargestellt wäre.

Dies ist Ew. Bischöflichen Gnaden die allgemeine Uebersicht der irrigen Lehren, welche in den Schriften des Herrn Bautain herrschen. Es bleibt uns nur noch übrig, Ew. Bischöflichen Gnaden, die verschiedenen Auszüge aus

seinen Werken mitzutheilen, welche uns mehr oder minder tadelnswerth geschienen haben.

Wir werden unsere Bemerkungen denselben gegen über beifügen." — So weit die Commission.

Diese Auszüge mit den gegenüber stehenden Bemerkungen der Commission folgen auf 21 Quart-Blättern. Unterzeichnet sind als Mitglieder derselben:

Liebermann, General-Vicar.
Laurent, General-Vicar.
Stromeyer, Regens des Seminars.
Specht, Professor am Seminar.
Hanser, — —
Müller, — —
Schirlin, — —
Dietrich. — —

Dr. B. Bolzano's Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter. Herausgegeben von mehren seiner Freunde. Mit einer Vorrede des Dr. J. Ch. A. Heinroth. Vier Bände, Sulzbach, in der J. E. v. Seidelschen Buchhandlung, 1837. Recensirt von Dr. Menelaos.

(Schluß.)

Der vierte Band der neuen Logik, den wir nun abschließlich vor Augen haben, ist nach des Verf. Erklärung endlich der eigentlichen Wissenschaftslehre selbst zugedacht. Er führt das Gebäude auf, zu dem die drei vorangehenden Bände das Material und den Plan geliefert haben. Diese Wissenschaftslehre zerfällt in neun Hauptstücke, deren Inhalt jedoch eben so wenig Verwandtschaft mit den in der alten, bisher üblichen Logik behandelten Problemen hat, als auch die frühern Bearbeitungen unsers Verf. sich seinen alten Collegen angeschlossen haben. Die

alte Logik nämlich theilt, folgsam der Natur der Sache, den Gesamtinhalt des logischen Stoffes im Allgemeinen in zwei Haupttheile, bekanntlich in die Analytik und Synthetik, oder in die Elementar- und Methodenlehre u. dgl., und liefert dann in jener die Grundstoffe, als einzelne Denkacte des Begriffes, Urtheils und Schlusses, in dieser dagegen eine Anweisung zur Constitution eines wissenschaftlichen Ganzen, d. h. eine Wissenschaftslehre. Bei unserm Verf. bleibt nun auch von diesem zweiten Theile im Grunde nichts übrig, als das Wort, dem aber ein ganz neues sonderbares Wesen angeheftet ist, wie wir uns wieder werden überzeugen müssen. Zu dem Zwecke wollen wir einige Einzelheiten als authentische Belege aufführen.

Im ersten Hauptstücke wird der Begriff dessen was man Wissenschaft nenne, so wie auch der eines Lehrbuches bestimmt. Zugleich wird dann untersucht, ob es nicht irgend einen obersten Grundsatz gebe, aus dem sich die sämmtlichen Regeln zur Bearbeitung der einzelnen Wissenschaften wie zur Anfertigung deren Lehrbücher herleiten lassen, und zwar wie die Folgen aus ihrem Grunde. Gegen diese Frage wäre nun nichts einzuwenden, sofern sie das nur Wissenschaftliche im Auge hat, und als solche darauf ausgeht, die Vielheit desselben unter Einen Gesichtspunct zu fassen und darnach organisch auseinanderfließen zu machen; aber die Rücksicht, die da von vornherein wieder auf den materiellen Umstand des Lehrbuches genommen wird, verengt so sehr die richtige Anschauung der Sache, daß unser Verf. am Ende die Existenz der Wissenschaften in Bausch und Bogen für die unmittelbarste Substanz hält, und sich kein Wissen für den Menschen denken kann, was nicht gedruckt und gebunden auf dem Papiere zu lesen ist. Gegen diese grobe, so ganz und gar jenseits der Sache stehende Vorstellungsweise haben wir uns schon früher bei einer ähnlichen Gelegenheit erklären müssen, und das da Gesagte ist auch jetzt noch der Ausdruck unserer Ansicht; unser Verf. aber geht nun hier in allem Ernste darauf

aus, statt eine Anweisung zum systematisch wissenschaftlichen Denken zu geben, uns alles das bekannt zu machen, was sich auf die zweckmäßige Anfertigung eines handfesten Schulbuches erstreckt, und das bis in die kleinsten Kleinigkeiten und Subtilitäten hinein. Dies geschieht aber näher in dieser Weise.

Nachdem sich unser Verf. nach seiner Manier über die vermaterialisirte Wissenschaft im Lehrbuche ausgesprochen, geht er an die Erklärungen und Definitionen der andern Logiker, und da läßt sich die Eigenthümlichkeit der neuen Logik am augenfälligsten zu Gesichte nehmen. Denn wie die andern Denker da der Reihe nach, viele viele an der Zahl, aufgeführt werden, werden sie auch alle einzeln abgeurtheilt und als Leute im Irrthume abgewiesen. Rec. kann diese Richtersprüche hier nicht alle in der bezüglichen Extension repetiren und revidiren, der Leser ist ja schon mit der vornehmen Weise unsers Verf. vertraut, und er wird mir jetzt wohl glauben dürfen, wenn ich sage, daß den fremden Logikern sammt und sonders hartes Unrecht geschehe. Auch sind die da aufgeführten Definitionen dessen, was Wissenschaft ist, durchgängig haltbar und bezeichnend, wennschon sie in unwesentlichen Bestimmungen voneinander abweichen. Zum Beweise stehe hier nur Eine dieser Definitionen und deren Critisirung.

Der Verf. führt (4. B. S. 19.) Ritters Worte an, aus dessen Logik (S. 155.): „„eine Wissenschaft ist eine solche Verbindung mehrer Denkacte zu einer Einheit, durch welche die Mangelhaftigkeit jedes einzelnen ergänzt wird."" Diese Definition ist nun kurz und bündig, wenngleich die in ihr als Wesen bezeichnete „Ergänzung des Einzelnen zu einem Ganzen" nicht näher bestimmt ist. Aber was sagt denn unser Verf. dazu? Er läßt sich also vernehmen: „Herr Ritter erklärt die Mangelhaftigkeit der einzelnen Denkacte, welche die Wissenschaft ergänzen soll, näher dahin, daß a. kein einzelner Denkact kein Sein, welches für sich gedacht werden kann, vorstelle, und b.

daß in keinem einzelnen Denkacte die Ueberzeugung vollkommen sei. Weder das Eine noch das Andere möchte ich zugeben (der Verf.). Sollte z. B. der Begriff Gott, nicht ein Sein darstellen, welches für sich gedacht werden kann? Und wenn kein einzelnes Urtheil für sich vollkommen gewiß wäre, wie könnte es durch die Verbindung mit mehren gewisser werden; da der Schlußsatz nie sicherer ist, als seine Vordersätze?" Iam satis! — — —

Ich weiß nicht, ob bei dergleichen Verdrehungen fremder Gedanken der Wille des Verf. einen größern Antheil habe, oder ob doch nur die gute Absicht mit dem specifischen Werthe des neuen Logikers ausschließlich in Betracht kommen müsse, dem sei wie ihm wolle, wir nehmen die Sache als Factum, und sehen uns das Treiben des Alles überschreitenden Criticus einmal etwas genauer an. Und wittert denn die neue Logik nicht, oder will sie nicht wittern, daß Ritter und die übrigen Anfänger der guten alten Logik da, wo sie von Wissenschaft reden, ein Etwas zur Sprache bringen, welches nicht draußen im objectiven Sein, sondern in dem denkenden Subjecte hafte, und als solches dann aus Begriffen und Urtheilen u. dgl. psychologischen Figuren bestehe? Und wenn dem nun so ist, ist es dann etwas unerhörtes, daß in mir, als denkendem Subjecte, ein Begriff, ein Urtheil durch das andere in seiner Denkbarkeit bedingt sei? Hat denn unser Verf. all seine Begriffe von sich selbst, den Außendingen und von Gott so von Kindesbeinen an auf einmal und wie auf eine Wand abgemalt, und gliedern sie sich nicht auch in seinem Kopfe gleichsam hinter- und nacheinander je nach ihrem subjectiven Bedingtsein des einen durch den andern? Und wenn demnach unser Verf. sich seinen Gott denkt, und nicht nur denkt, sondern diesen Begriff auch in seiner wissenschaftlichen Stellung im Ganzen erfaßt, muß er da nicht andere Begriffe, z. B. die von der Welt, als der Creatur, voraussetzen? Und ist ihm dann nicht der Begriff Gottes für das denkende Subject abhängig von dem

Begriffe der Welt? Aber Gott, sagt unser Verf., ist doch „ein Sein für sich!“ Wer leugnet denn dieses? Nicht aber um den objectiven Gott handelt es sich hier, nicht um das gedachte Sein für sich, welches außer mir ist; sondern um den subjectiven Begriff in mir, um den Gedanken an diesen Gott, und mit diesem Gedanken hatte es auch Ritter zu thun, als er ihn von einem andern Gedanken abhängig sein ließ. Nach unserm Verf. aber, der alles durcheinander wirft und vermengt, wäre der objective Gott selbst eine Wissenschaft, die als solche aus Einem Gedanken besteht, und dieser wäre wieder ein total für sich bestehender. Das ist alles neu und unerhört!

Das wissenschaftliche Denken, um es kurz zu sagen, befaßt, im Unterschiede von den einzelnen Denkacten, ein Doppeltes, und zwar für die beiden darin thätigen intelligenten Principien: Eines für den Verstand und ein Anderes für die Vernunft. Der Verstand hat es mit dem Denken in der Wissenschaft insofern zu thun, als er den Inhalt als einen schon gegebenen auffaßt und festhält, d. h. versteht. Der Verstand verlangt aber als solcher das Einzelne und das Ganze als ein Gegebenes, und dieses in der naturgemäßen Zusammenstellung: Darnach sind also Ordnung und Vollständigkeit des Gegebenen die Anforderniße des Verstandes in der Wissenschaft. Wie der Verstand beide realisire, darüber gibt jede gute alte Logik Aufschluß. Neben dem Verstande fungirt aber auch die Vernunft in der Wissenschaft mit, und diese hat das Hauptgeschäft noch. Weil nämlich der Verstand nur ein ihm schon anderswoher Gegebenes denkt, so fehlt es immer noch an einem Material gebenden intelligenten Principe, und dieses ist die Vernunft, wie sie in historischen Wissenschaften die Quellen critisch untersucht, säubert und fließen macht, in philosophischen Wissenschaften aber aus den ihre angestammten aprioriſchen Ideen selbst den Inhalt zum Denken aufführt. So gelangt das

wissenschaftliche Denken zur Realität seiner Begriffe, d. h. zur Gründlichkeit für die Vernunft, zur Vollständigkeit und zur Ordnung für den Verstand, d. h. das wissenschaftliche Denken wird zu einem Systeme, zu einem organisch ineinandergreifenden Ganzen, oder, wie Ritter sagte und wir hier etwas commentirt haben: „eine „Wissenschaft ist eine solche Verbindung mehrer „Denkacte zu einer Einheit, durch welche die „Mangelhaftigkeit jedes einzelnen ergänzt wird." So hat die Sache ihre schöne Wahrheit, und die neue Logik mag sich abermals von der alten eine Lection geben lassen, sintemalen das Alter, wenngleich in der Philosophie auch nicht gerade von unbedingter Auctorität, doch gegen rabulistische Querläufer und Unruhestifter noch probate Erfahrungen mit sich führt. Jetzt aber müssen wir auch den „obersten Grundsatz" der neuen Wissenschaftslehre hören.

Dieser Grundsatz erscheint S. 26 und lautet also: „Es wird erlaubt sein, folgenden Satz als den obersten Grundsatz der Wissenschaftslehre aufzustellen:" „Bei der Zer„legung des gesammten Gebietes der Wahrheit in einzelne „Wissenschaften und bei der Darstellung dieser Wissen„schaften in eignen Lehrbüchern muß durchaus so verfah„ren werden, wie es die Gesetze der Sittlichkeit „fordern, und sogleich so, daß die größtmög„lichste Summe des Guten daraus hervorgehe." Rec. aber sieht in diesem Grundsatze nur wieder das ewige confuse Durcheinander unsers Verf., der, um Alles recht gut und kernfest zu machen, Alles auf einmal thun will. Denn freilich zwar stehen die Wissenschaften, die eine mehr, die andere weniger, mit dem sittlichen Verhältnisse des Menschenlebens in Verbindung, und aus ihnen fließt Heil oder Unheil auf die Praxis herab; aber wer da, wo noch keine Wissenschaft existirt, wo vielmehr noch Alles in Frage steht und sich die einzelnen Disciplinen erst mittelst Eintheilung nebeneinander stellen sollen, schon das Sitten-

gesetz als oberste Norm zum Richtscheit nehmen will, dem mag es an gutem Willen nicht gebrechen, aber, was hier Noth thut, das übersieht er grade, daß nämlich alle Praxis auf der vorangehenden Theorie fuße und dadurch erst realiter möglich werde. Aber auch selbst abgesehen von diesem Umstande, wodurch des Verf. Grundsatz schon eine reale Unmöglichkeit wird, was folgt denn Gutes und Brauchbares aus der Sittlichkeits-Rücksicht für die Bearbeitung der Wissenschaften? Das ist und bleibt mir ein Räthsel, und wird wohl jedem so sein, der nur zu unterscheiden vermag. Denn an der Stelle, wo wir hier noch stehen, und darauf ist ja doch der Grundsatz zu beziehen, hier fragt es sich nach einem Gesetze, nachdem man 1. die einzelnen Wissenschaften aus dem gesammten Wissen nebeneinanderstelle, und 2. jede für sich dann abhandle und darstelle. Was soll nun aber bei der Zerlegung der Wissenschaften in einzelne „die Sittlichkeit thun?" Kann ein sittliches Subject anders als ein unsittliches hier zu Werke gehen? Ist denn das Ganze vom Willen auch nur etwas abhängig, oder liegt nicht alles in rerum natura und objectiv bestimmt gegeben, und handelt das Subject anders als es handeln muß durch eben diese Natur der Wissenschaft genöthigt? Kann speciell ein unsittlicher Mensch aus der Mathematik etwas anders machen als ein sittlicher? Ich sehe nicht, wo und wie unser Verf. hier wieder mit seinen Vorschriften durchsetzen könne. Dasselbe gilt bei der Bearbeitung der einzelnen Wissenschaften selbst: auch hier thut die Sittlichkeit des Subjectes nichts; und ein unsittliches Subject kann ebensowohl eine tüchtige allseitig begründete Wissenschaft liefern, als die Teufel in der Hölle nach dem Apostel noch der Wahrheit gemäß glauben können und müssen. Sind aber erst die Köpfe einmal wissenschaftlich illuminirt und befestigt, dann, und nur dann, wird auch die Predigt der Moral festen Fuß fassen und den Willen zur Realisirung der erkannten Wahrheit bestimmen helfen. Das Alles auf einmal ist

aber einer Zeit, wie die unsrige ist, am wenigsten mehr zuträglich. In dieser Zeit ist die Wissenschaft bis dahin vorgedrungen, wo die einzelnen Hauptrichtungen unsers psychologischen Lebens isolirt nebeneinander abgehandelt werden wollen, all und jedes muß sich einzeln und in seiner eigensten Bedeutung vor das Tribunal des Geistes stellen: und da ist es denn die Aufgabe des Zeitgeistes, dieses alles auch in der natürlichen Reihenfolge zu deduciren und zu bewähren. Kurz: die alte penible Gewissenhaftigkeit des practischen Lebens ist dermalen vorerst aus dem Gewissen in das Wissen umgeschlagen und von da muß sie abermals an den werkthätigen Willen zurückgeführt werden. Wer aber heute noch alles mit der Moral und der vollen Praxis beginnen will, der ist aus seiner Rolle gefallen und hat sich mit wenig Erfolg in der Wirthschaft des Zeitgeistes umgesehen. Daß endlich des Verf. Grundsatz im Grunde doch nur eine Warnung sein könne, nicht aber auch Regeln enthalte, wie man denn nun anzugreifen habe, sieht schon Jeder von selbst auch.

Wie Rec. sich nicht mit den Vorschriften zur Ausarbeitung der Wissenschaften des Verf. zurechtfinden kann, so behagen ihm auch die Resultate nicht, nach denen sich das Lehrbuch, als dargestellte Wissenschaft, beurtheilen lassen soll. Wie seltsam z. B. ist nicht die Zumuthung an den Lehrbücher-Schriftsteller, welche uns entgegengetritt in dem

§. 407. „Ein zweckmäßiges Lehrbuch muß so eingerichtet „werden, daß auch dessen etwaige Fehler dem Leser nicht „den mindesten Schaden verursachen." — Aber, muß sich der Verf. kurz und gut fragen lassen, wie soll das denn geschehen? Wie soll es denn der Schriftsteller anfangen, daß die Fehler und Nullitäten seines Buches dem Leser nicht schaden, „nicht den mindesten Schaden verursachen?" In philosophischen und logischen Dingen hat freilich Jeder den Maaßstab an sich selbst, und Fehlgriffe können da noch wohl entdeckt und unschädlich ge-

macht werden. Wie wenn uns z. B. ein Schriftsteller zumuthen wollte, „dreieckige Kreise, rothes Blau" u. dgl. Raritäten zu denken: da würde gleich die angestammte Denkkraft des Lesers schon Rath zu schaffen wissen, und den Schriftsteller a priori zurechtweisen. Wenn dagegen ein anderer sich auf historischem Boden befindet und uns etwas aus fernen Landen erzählt, und dabei selbst einmal bona fide eine derbe Lüge auftischt: wie sollen wir die Sache nun unschädlich machen, da wir nicht mit eignen Sinnen an Ort und Stelle gewesen? Aber der Schriftsteller soll, wie der Verf. sagt, sein Buch so einrichten, daß „etwaige Fehler dem Leser nicht den mindesten Schaden verursachen." Wie possirlich! Und wie unmöglich zugleich! Oder sieht unser Verf. nicht, wie seine Anweisungen für den Schriftsteller nicht Hand und nicht Fuß haben? Entweder nämlich kennt der Schriftsteller die Fehler seines Buches, und dann wird er als ein gewissenhafter Schriftsteller sie verbessern, und das Lehrbuch ist unschädlich; oder aber er kennt die Fehler nicht, und dann kann er doch auch sein Lehrbuch nicht, ohne, Gott weiß, welchen Schaden anzurichten, in die Welt gehen lassen. Dies ist, meine ich, wohl sehr natürlich und der ganze §. unsers Verf. will dagegen nichts verfangen. Der Schluß dieses §. ist aber dieser. „Dies also zu leisten, dafür zu sorgen, daß er selbst dort, wo er etwa irret, den möglich geringsten Schaden verursache, ist eine Pflicht, die jedem Verfasser eines Lehrbuches obliegt." — So viel über des Verf. Lehrbuch und dessen Ausarbeitung; jetzt zu dem Folgenden. —

Das zweite Hauptstück hat die Regeln vorzutragen, nach welchen „das gesammte Gebiet der Wahrheit in einzelne Wissenschaften zerlegt und zugleich beurtheilt werden kann, ob eine Wissenschaft, deren Begriff man uns vorlegt, zweckmäßig sei." Hiernach ist nun der obige Grundsatz, wornach die Sittlichkeit obenan stehen sollte, entweder ganz vergessen, oder doch dessen Anwendbarkeit

als eine Unmöglichkeit anerkannt. Und so ist es denn auch wirklich, wie die Sache in diesem Hauptstücke beweiset. Hier nämlich fällt unser Verf. auf die sonst gewöhnliche Eintheilung der Wissenschaften in solche a priori und a posteriori, und das ist ja ein rein theoretischer Standpunct, der ohne Rücksicht auf die Sittlichkeit in rerum natura gegeben ist. Unser Verf. kennt also diese Eintheilung an nach der Beschaffenheit der Quelle unserer Erkenntnisse? Wir wissen, daß unser Verf. da, wo die Andern Ja sagen, schnurstracks Nein entgegnet, und zwar bloß, damit er immer etwas Neues sage, sei auch sein Fehlgriff noch so handgreiflich. So auch hier wieder, Er sagt S. 56:

§. 415. „Es ist kein hinreichender Grund, Wahrheiten zu trennen, bloß, weil sie einen sehr großen Unterschied, namentlich eine ganz andere „Erkenntnißquelle haben." . . . Insonderheit ist der „bloße Umstand, daß gewisse Wahrheiten eine ganz unterschiedene Erkenntnißquelle haben, daß z. B. die „eine aus reinen Begriffswahrheiten (a priori) die andere nur aus Erfahrung erkannt wird, meines Erachtens noch kein hinreichender Grund, sie jederzeit in „verschiedene Wissenschaften zu zerlegen." Die so ganz und ungesucht richtige Ansicht unserer Zeit, wonach die Wissenschaften sich nach Beschaffenheit ihrer Quelle in empirische und aprioriſche theilen, wird also auch wieder in der neuen Logik, wie alles übrige, abgethan und beseitigt. Die Liebe zum Durcheinander einerseits und die zu Neuheiten anderseits erklärt auch hier, was zu erklären ist. Es ist überflüssig, über diese so anerkannte richtige Ansicht der andern Denker noch ein Wort zu verlieren. Aber wornach bestimmt dann nun unser Verf., ob eine Wissenschaft existire und mit welchen Qualitäten sie da sei. Dies ist eben so neu zu lesen:

§. 410. „Für eine Wahrheit, die sich durch „Schrift nicht beibringen läßt, braucht es auch

„keine Wissenschaft, welcher sie angehört, zu ge„ben. Daß es nämlich auch Wahrheiten gebe, und mitunter „sehr nützliche Wahrheiten, die sich durch Schrift nicht ein„mal mittheilen lassen, weil die Vorstellungen, aus denen „sie bestehen, durch bloße schriftliche Zeichen nicht beige„bracht werden können, wird Niemand in Abrede stellen.“ — Halten wir dieses wieder zusammen mit dem Obigen, wornach sich die Wissenschaften des Verf. im papiernen Lehrbuche verkörpern, so sehen wir abermals auch, wie sich diese so grundfalsche Ansicht in demselben Kopfe einbürgern konnte. Das ist Alles nach demselben Schnitte. Welches aber ist das wahre Verhältniß des Gedankens in des Menschen Geist zu dem Ausgesprochenen und dem gedruckten Lehrbuche in der Hand des Verfassers? Hier sind zwei Wege möglich: Entweder nämlich ist das Lehrbuch das primum agens und der Geist denkt nur und spricht aus, was gedruckt und geheftet ist; oder umgekehrt, der Gedanke geht causaliter voran, und was der Mensch gedacht hat, das setzt er auch schwarz auf Weiß nach Außen. Die letztere Methode ist die der gewöhnlichen Menschen, und so werden diese dem Verf., der augenfällig an der erstern hält, auch in diesem Puncte, wie überall, widersprechen müssen. Kurz: wir denken erst, und haben wir gedacht, so sprechen wir es aus, und finden wir noch kein Wort in der Sprache vorräthig, so waren wir in dem Gedanken ein productives Genie, d. h. so haben wir einen durchaus neuen Gedanken gedacht und bewährt. Wo bleiben wir nun aber mit diesem originellen Gedanken, den wir nicht aussprechen können? Nach Lehre der neuen Logik müssen wir ihn wieder verschlucken und ungenutzt bei uns halten, und es braucht keine Wissenschaft zu geben, der seine Wahrheit angehört; wir Andere aber machen es wieder anders, indem wir im Nothfalle ein Wort bilden und das subjectiv Gedachte auch allemal neu objectiv nach Außen setzen. Aut enim nova sunt rerum novarum facienda nomina, aut ex aliis transferenda,

sagt schon der alte Cicero als Anfänger in der alten Philosophie. Am wenigsten aber darf sich ein Deutscher so kopfhängerisch benehmen, und seiner so bildsamen Muttersprache diesen Schimpf anthun wollen.

Aber man sehe auch wieder, wie komisch die Consequenzen sich aus dieser Ansicht des Verf. herausstellen. Müßte man doch, wenn anders der Gedanke allemal an das bestehende Wort angewiesen wäre, und wo sich kein Wort finde, der Gedanke in keine Wissenschaft aufzunehmen wäre, müßte man ja dann annehmen, die Menschheit habe nach Adam entweder keine einzige neue Wahrheit mehr gefunden, oder Adam habe schon das alles schriftlich und mündlich gehabt, was wir heute besitzen? Dagegen bezeugt aber die Geschichte, daß sich die Sprachen überall nach dem Denken gerichtet haben, und wie letzteres frei und selbstständig sich gestaltete, so auch jene lebendig und fleribel sich anschlossen. Man denke nur an die Sprache des Orientes und der Juden, im Unterschiede von den Griechen und Römern, und die Veränderungen der deutschen Sprache halten ja auch mit der deutschen Wissenschaft, und besonders seit Kant, gleichen Schritt. Die Behauptung unsers Verf. aber, daß für irgend eine Wahrheit einmal kein Ausdruck gefunden werden könne, ist eine des Philosophen unwürdige Behauptung, und hat sich in all den Jahrtausenden der Menschengeschichte noch nicht realisirt. Das Criterium also unsers Verf., wornach eine Wissenschaft oder ein Theil derselben aufgegeben werden müsse, weil sie sich nicht sprachlich mittheilen lasse, fällt als ein leichtfertiges bei Seite.

Eben so wenig will uns ein anderes Criterium behagen, welches die neue Logik zu demselben Zwecke aufführt. Es findet sich dieses in dem:

§. 412. „Nicht ein zu kleiner, wohl aber ein zu großer „Umfang kann ein hinreichender Grund zur Verwerfung „einer Wissenschaft werden." Dieser „zu große Umfang" wird dann durch Folgendes genauer erklärt. „Wenn der

Umfang einer Wissenschaft zu groß, namentlich so groß ist, daß sie der Wahrheiten mehre in sich schließt, als das Erkenntnißvermögen eines einzelnen Menschen zu fassen vermag: so zieht dieß den äußerst wichtigen Schaden nach sich, daß von der Erlernung einer solchen Wissenschaft Jeder abgeschreckt wird." In dem Falle also wird man die zu große Wissenschaft „verwerfen" müssen! O die zu große Philosophie! Da haben wir zum Exempel die Geographie, da haben wir die Geschichte, in denen noch Niemand zu Ende gekommen, noch Niemand hat das bereits ins Reine Gebrachte sich ganz zu eigen gemacht; und dennoch hat man die tolle Idee noch nicht gehegt, die zwei Wissenschaften seien zu groß, und darum zu „verwerfen!" Und wenn die Menschen fortfahren geschichtlich fortzuleben und Andere fortfahren, neue Länder zu entdecken, so ist nicht abzusehen, wo es mit diesen Wissenschaften stehen bleiben werde; aber bestehen werden sie gewiß, und Niemand wird sich abschrecken lassen, wenigstens das sich anzueignen, was er vermag und bedarf. Derlei Pargraphos gibt aber der Verf. in diesem zweiten Hauptstücke noch viele zum Besten, wodurch gezeigt werden soll, unter welchen Bedingungen eine Wissenschaft eine solche sei, und unter welchen nicht. Wir aber haben an den vorstehenden Proben schon genug. —

Das dritte Hauptstück gibt die Regeln an, nach denen sich bestimmen läßt, „ob eine gewisse Klasse von Lesern für welche wir ein Lehrbuch bestimmen wollen, zweckmäßig gewählt sei, oder nicht." Dieses Hauptstück umfaßt nur sieben Seiten, sie bieten nichts Merkwürdiges, und so gehen wir weiter. —

Das vierte Hauptstück ist dagegen unverhältnißmäßig groß, es umfaßt dreihundert Seiten, und „fragt nach den Sätzen, die eine Aufnahme in unser Lehrbuch verdienen, und wie wir einen jeden derselben einrichten sollen." Hierüber gibt der Verf. insbesondere folgenden Erlaß. „Aus dem Umfange aller in das Gebiet unserer

Wissenschaft gehörigen und uns bekannten Wahrheiten sind nur eben diejenigen herauszuheben, die eine hinlängliche Merkwürdigkeit haben. In dieser Redensart muß man jedoch das Merken nicht auf die Leser des Buchs beziehen, d. h. nicht so verstehen, als ob nur eine solche Wahrheit verdiente aufgestellt zu werden, welche verdienet, daß sie der Leser merke, d. h. in sein Gedächtniß auffasse. Denn nicht eben von allen Wahrheiten, die wir in unser Buch aufnehmen, nicht einmal von allen, die wir als wesentliche darin aufstellen, sind wir sofort berechtigt, zu fordern, daß sie der Leser seinem Gedächtnisse einprägen soll: sondern es können auch Lehren aufgestellt werden, damit der Leser sie nur ein oder einige Mal betrachte" (aber gleich wieder vergesse!) „ja wohl auch vor der Hand nur überschlage, und erst, wenn der Fall einer Anwendung eintritt, benutze" (S. 104 ff.). Ueber den wässrigen Gehalt dieses Passus wolle der Leser selbst aburtheilen; Zeit- und Orts-Umstände nöthigen uns, weiter zu gehen, und zu sehen, was das Criterium der Merkwürdigkeit denn sonst noch gestattet in das Lehrbuch aufzunehmen.

S. 134 fragt unser Verf., „ob wir auch Meinungen unserer Leser, die wir für irrig halten, als Hülfssätze anwenden dürfen?" und gibt diese Antwort: „Ich erwiedere, daß dies durchaus nie auf eine solche Weise geschehen dürfe, bei der wir uns selbst zu jener Meinung bekennen, d. h. sie für die unsrige ausgeben würden. Denn so begingen wir ja eine Lüge, die allzeit unerlaubt ist." Rec. ist auch nicht dafür, daß man in einem Lehrbuche lügen dürfe; halte aber doch auch an der Meinung, daß diese Rücksicht nicht unmittelbar als Motiv in Betracht kommen könne, da, wo es sich schlechthin um theoretische Wahrheit handle, wie hier: Dies ist indeß eine Anwendung des eben von unserm Verf. an die Spitze gesetzten Grundsatzes der Sittlichkeit und kann uns hier nicht befremden.

Dieses vierte Hauptstück behandelt nun außer diesem

eine so große Zahl von Geringfügigkeiten und winzigen Kleinigkeiten, daß man sich unmöglich dazu verstehen kann, der neuen Logik auch nur in etwa speciell nachzugehen. Da kommen lange und viele §§. zur Sprache, die so leer und windig da liegen, und wieder andere, in welchen Dinge tractirt werden, die sich mehr als von selbst verstehen, daß, wenn man sich nicht mitunter einmal wieder an den Titel erinnert, es Niemanden mehr einfallen könnte, daß er sich in einer Logik befinden soll. Von der Darlegung all dieser Dingerchen wird auch der Leser nun wohl dispensiren, und dies mit allem Vergnügen, wenn ich ihm erst nur Eine Probe statt aller werde vorgetragen haben. Es sei der §. 480 und der §. 696.

„Noch einige unser Buch als Waare betreffende Angaben."

„Da Bücher bekanntlich auch eine Waare sind, und „auch in dieser Eigenschaft, nämlich in Hinsicht auf die „Correctheit ihres Druckes, u. dgl. einen bald größern „bald geringern Werth haben können, welchen den Käufern oft schon der bloße Name des Verlegers zum „Theile verbürgen kann, da es bestimmte Orte gibt, an „welchen sie zu bestimmten Preisen zu haben sind u. s. w., „so dürfte es zweckmäßig sein, auch über alle diese Umstände im Buche selbst einige Auskunft zu geben; und „also z. B. den Druckort, den Namen des Verlegers, den „Preis u. m. A. zu bemerken." — Diese Worte bilden einen eignen §. in der neuen Logik. Aber damit noch nicht zufrieden, damit der Leser ja alles „merke," was auf den Titel gehöre, folgt tiefer unten noch ein §. 696 desselben Inhaltes, und da wird denn das Gesagte nun dreimal ausführlicher wiedergesagt. Unter andern auch noch dieses:

„Schriftliche Darstellung des Titels."

„Hieher gehört denn erstlich der Name des Buches, „wenn anders nicht besondere Umstände verbieten, diesen „gleich an die Stirne zu setzen (?) . . . . Sodann der

„Name des Verfassers, wenn er genannt werden darf, „ingleichen die Namen gewisser anderer Personen, die ei„nen vorzüglichen Antheil an der Hervorbringung des „Buchs genommen, wie Uebersetzer, Herausgeber, Verle„ger, Drucker u. A. Ferner die Bemerkung, ob es in „der ersten oder wie vielten Auflage eben jetzt erscheine, „ob in ganz unveränderter oder verbesserter Gestalt; fer„ner die Jahreszahl seiner Erscheinung in der vorliegen„den Auflage; wie auch der Ort, wo es zu haben, der „Verkaufspreis desselben und mehres Aehnliche. Erübrigt „noch Raum (und man weiß die meisten der genannten „Angaben so kurz zu fassen, daß sie sehr wenig Raum „wegnehmen): so ist es gewiß ein glücklicher Gedanke, „diesen oder die Kehrseite des Blattes zu einem sogenann„ten Motto, d. h. zur Anführung eines sinnreichen Spru„ches zu benutzen, welcher den Geist, in dem wir gear„beitet haben, oder sonst eine andere bemerkenswerthe Ei„genheit des Buches andeutet .... Bei so vielen schick„lichen und klug ausgedachten Einrichtungen, die man den „Titeln in unsern Tagen zu geben versteht, sind nur „jene geschmacklosen Formen, die man, ich glaube, den „alten Gothen abborgt, um manchen ehrlichen Mann in „die Nothwendigkeit zu versetzen, daß er in seinen alten „Tagen noch einmal lesen lerne, eine Erfindung, die ich „nicht lobpreisen mag." — So viel aus dem reichhalti„gen Stoffe dieses Hauptstückes zur einmaligen Ansicht: sollte dem Leser bei dieser durch und durch gelehrten Aus„führlichkeit noch Geduld erübrigen, so findet er des Aehn„lichen hier in vielen §§. noch vorräthig. Daß aber un„ser Verf. alles dieses mit einer Miene von Ernst und Gewichtigkeit betrachtet wissen wolle, das sagt er ganz ausdrücklich in dem folgenden §. 697, aus dem wir, da er zur Rechtfertigung dienen soll, noch Etwas anführen müssen.

§. 697. „Die gewöhnlichsten Fehler der schriftlichen Darstellung in Lehrbüchern."

Da heißt es so: „Breite und Weitschweifigkeit ist wohl noch einer der verzeihlichsten Fehler, die bei der schriftlichen Darstellung in einem Lehrbuche begangen werden können, doch immer wichtig genug, um sich in Acht vor ihm zu nehmen. Man kann uns aber nur dann beschuldigen, in diesen Fehler verfallen zu sein, wenn das, was wir sagen, auch mit wenigen Worten ganz so verständlich, belehrend, für das Gedächtniß der Leser behaltlich und auch ihnen angenehm dargestellt werden konnte." Den Punkt des „Angenehmen" lassen wir dahin gestellt sein; aber Breite und Weitschweifigkeit ist doch offenbar auch dann da, wenn a) Dinge tractirt werden, die mit der Wissenschaft ganz und gar nichts gemein haben, sondern vielmehr nur in die Handwerksstube gehören, als da sind z. B. in der neuen Logik „die gothischen Typen der Steindruckerei und Schnellpresserei, die Papiermühle" u. dgl. materielle Qualitäten, die an dem handgreiflichen Lehrbuche mitarbeiten sollen; und wenn b) all' diese Rücksichten, und ähnliche andere dazu, zu wiederholten Malen wiedergekaut und einmal ausführlicher noch als das erstemal durchgemacht werden. Was hat denn die Wissenschaft von all' diesen „Weitschweifigkeiten" für einen Gewinn, und das „Gedächtniß der Leser," wenn diesem anders damit gedient sein sollte, kann es sich denn nicht an der einmaligen Erscheinung schon vollauf anfüllen und sättigen? Es ist ein triftiges Gesetz für alle Schriftstellerei, daß der Verf. nicht alles das haarklein sage, was er weiß, sondern auch der Selbstständigkeit des Lesers einiges zu denken übrig lasse, und daher diesem vielfach nur andeutende Winke zu geben sich begnüge; unser Verf. dagegen scheint sich seine Leser noch in der tiefsten Unbeholfenheit gedacht zu haben, und erinnert mit seiner peniblen Ausführlichkeit in einem fort nur an jenen weiland bekannten

Prof. in M., der auch seinen Zuhörern vorlas und allgelegentlich bemerkte und wiederbemerkte: „meine Herrn, machen sie hier gefälligst ein parvum Kommachen." Aber das parvum Kommachen und die Bewegungen unsers intelligenten Zeitgeistes! Und unser Verf. der neuen Logik! —*). —

Das fünfte Hauptstück gibt Anleitung, „wie der ganze Inbegriff der Sätze, die in ein Lehrbuch gehören, unter verschiedene Abtheilungen gebracht werden können." Ueber des Verf. Abtheilungstheorie nur Eine Probe. Es heißt S. 395: „Obgleich der Zweck, sich einer Abtheilung zu einem Ruhepuncte zu bedienen, gar nicht der vornehmste sein mag, so wird doch Ausruhen meistens das Erste sein, was sich die Leser, wenn sie mit einer in unserm Buche gemachten Abtheilung zu Ende gekommen sind, erlauben." Es ist aber wieder die nach äußern Umständen genommene Abtheilungsmethode nicht die einzige, der unser Verf. folgt; es kommen der Rücksichten, nach denen Abtheilungen gemacht werden sollen, in diesem Hauptstücke noch sehr viele vor, so daß man, aus Mangel an einer allseitig durchgreifenden, weil die Objectivität des Stoffes einzig befragenden Eintheilung am Ende wieder nicht weiß, woran zu halten sei. Dagegen lehrt die alte Logik, man solle vorerst sich das allumfassende Problem in seiner allgemeinsten Ganzheit vorführen, in diesem Begriffe dann die sich zunächst darbietenden weniger allgemeinen Rücksichten herausheben, diese Theilbegriffe ferner wieder in derselben Weise

*) Es steht S. 302 im vierten Hauptstücke diese Note: „Mit Vergnügen bemerke ich, daß auch der sel. Hermes (posit. Einleit. §. 7.) dieselbe Ansicht von der Nothwendigkeit einer Unterscheidung der Gegengründe von — andern (!) Einwürfen hatte. Anders faßt diesen Unterschied Hr. Esser L. S. 257. auf." Abermals ein grobes Mißverstehen dessen, was Hermes gesagt hat! Das einzige Wort „andern" zeigt zur Genüge, wie der Verf. sich selbst nicht versteht, wenn er Andere verstehen will. Oder hat Hermes wirklich die Gegengründe nur, wie ihm hier angedichtet wird, als eine species der „andern Einwürfe" angesehen? Und daß Esser anders gelehrt, ist auch nicht wahr, wie Jeder lesen kann.

zerlegen, und in dem Geschäfte fortfahren, bis sich das obenanstehende Hauptproblem in die inliegenden speciellen und speciellern untergeordneten Probleme zerlegt haben. In dieser sich gleichsam pragmatisch auseinanderstellenden Methode seien dann auch die Einzelfragen zu lösen und die gelöseten nach und nebeneinander zu stellen. So erhalte das Ganze die oben bedachte Vollständigkeit und die ihr von Natur zusagende Anordnung, d. h. Eintheilung, auf eine ungesuchte und ungekünstelte Weise. Diese Abtheilungsmethode sei daher die allein richtige, weil durch den wissenschaftlichen Stoff gegebene, und da möge sich der Leser, wenn er des Lesens müde geworden, nach den einzelnen objectiven Sachabschnitten auch seinen subjectiven Ruhepunct wählen. Die Abschnitte aber auch nur in der entferntesten Weise nach den individuellen Ansprüchen des Ausruhens zu wählen, kann nur die neue Logik wieder einführen wollen, die, Principien- und Gesetz-los, das Element der Willkühr als das ihrige ausgibt. —

Das sechste Hauptstück gibt Anweisung, „wie die einzelnen Sätze in einem Lehrbuche in die ihr zusagende Ordnung gebracht werden müssen." Rec. hat sich über diese Ordnung, und die Weise, wie sie ungekünstelt und nothwendig herbeigeführt werden kann, so eben ausgesprochen, und bezieht sich auf das Gesagte. Davon findet sich aber auch hier bei unserm Verf. wieder nichts; seine Anordnung des Enzelnen ist eine höchst willkührliche, und es ist nicht zu sehen, warum gerade die von ihm proponirte Reihenfolge, und keine andere, die beste sei. Am wenigsten hat unser Verf. dem characteristischen Geschäfte des Eintheilens Recht wiederfahren lassen, welches (Eintheilen) wenn es in der obigen Weise geschieht, die Ordnung schon von selbst hervorbringt. Die Ordnung ist nichts, als das Resultat der Eintheilung selbst, denn die einzelnen Glieder, Abschnitte, Hauptstücke . . . der Eintheilung fließen nach den Lehren der alten Logik in pragmatischem Gefüge aus dem obersten Grundsatze der

gesammten Wissenschaft, und erhalten dadurch zugleich ihre Realität. Dagegen heißt es in der neuen Logik aber wieder so S. 482: „Auch Sätze, die wir für objective Grundsätze unserer Wissenschaft, also für Wahrheiten erklären, aus welchen ihre Lehren, alle oder ein beträchtlicher Theil, objectiv abfolgen, auch diese müssen wir so frühzeitig, als wir es nur vermögen, aufstellen und beweisen. Denn sind sie auch nicht der Art, daß wir uns ihrer zur wirklichen Ableitung der einzelnen Lehren bedienen können, so wird ihre Kenntniß doch immer ein eignes Licht über diese Lehren verbreiten, und bei der Nachweisung des objectiven Zusammenhanges zwischen denselben gute Dienste leisten." Wie dies nun geschehen könne, das ist Rec. ein Räthsel, und der Verf. möchte selbst auch wohl in Verlegenheit gerathen, wenn er sich über das eben Gesagte speciell erklären müßte. Denn wenn die Grundsätze, wie es heißt, nicht der Art sind, „daß wir uns ihrer zur wirklichen Ableitung der einzelnen Lehren bedienen können," wie kann dann deren Kenntniß doch noch „ein eignes Licht über diese Lehren verbreiten"? Daß die Lehren nicht materialiter aus dem Grundsatze folgen und deducirt werden, ist ja gerade zu gesagt, wogegen es aber doch heißt, der Grundsatz sei ein „objectiver!" Soll der Grundsatz aber Licht über das Einzelne verbreiten, so muß er doch, wenn er zugleich ein „objectiver" sein soll, diese Lehren in abstracto umfassen, und als solche aus sich herausgeben? Nur dann auch kann er Licht über die Wahrheit und den innern Zusammenhange derselben geben; ein Satz aber, der von Außen adoptirt worden, und zudem sich materialiter isolirte, ist und bleibt eine Sonnenfinsterniß für den speciellen Inhalt des Wissens.

Der Verf. fährt fort: „Wohl gibt es aber auch Fälle, wo es unmöglich wird, die Wahrheit unsers Grundsatzes anders, als eben nur aus Voraussetzung einer oder mehrer der wesentlichen Lehren, unserer Wissenschaft selbst zu er-

weisen; indem wir den Grund erst aus seinen Folgen, die Ursache erst aus ihren Wirkungen erkennen." Welche Verwechselung der heterogensten Dinge! Der Grundsatz ist der Grund, und die einzelnen Lehren sind seine Folgen! Wohl wahr, weil er Grundsatz ist, wie das Wort sagt; aber was hat denn diese Begründung, wenn sie eine ist, mit dem Causalitätsgesetze gemein? Bringt denn der Grundsatz im eigentlichsten Sinne die Einzelsätze causaliter hervor? Oder ist dies nicht bloß nur so eine Redefigur? Da haben wir abermals die Philosophie unsers Verf., die sich in Wortklaubereien herumdreht, statt psychologische Data aufzuführen. Es heißt ferner zum Schlusse: „In einem solchen Falle schicke man also einen Theil der Lehren, so viele zur Ableitung dieses obersten Grundsatzes nothwendig sind, voraus; und nun erst folge die Aufstellung dieses Satzes und der Vortrag der übrigen Lehren. So muß es mit dem Grundsatze von der Anziehung in der Astronomie geschehen." Hierüber haben wir nichts mehr nachzusagen. Die falsche Application des Grundsatzes der Anziehung bringt auch nicht in Verlegenheit, denn dieser Satz gehört ja doch nicht ursprünglich speciell als Grundsatz in die Astronomie, sondern in die Physik überhaupt, und da hat er schon seine Allgemeingültigkeit, ehe die Astronomie ihn besonders für sich in Anspruch nimmt. Und dann wird er in der Astronomie nur in Anwendung gebracht, nicht aber erst aus den einzelnen Erscheinungen bewiesen. —

Das siebente Hauptstück bringt wieder ein Etwas zur Sprache, das an Geringfügigkeit seines Gleichen sucht. Da wird eine Anweisung gegeben, „welcher schriftlichen Zeichen sich der Lehrbuchs-Schriftsteller bedienen soll, und welcher er noch besonders dem Leser zu seinem eigenen Gebrauche empfehlen" möge. Diese Anweisung über den Gebrauch der Zeichen umfaßt an die hundert Seiten. Ueber dieses Thema ist unter anderm auch dieses zu lesen S. 507: „Was nun besonders die mündlichen Zeichen

betrifft, so ist es a) wenigstens für unsere jetzige Zeit und bei Völkern, die auf Bildung Anspruch machen, eine fast unerläßliche Bedingung, daß wir kein Wort in Vorschlag bringen, welches wir selbst für durchaus willkührlich z. B. für ein ganz neu Geschaffenes ausgeben müßten, ingleichen b) (hört!) keines, das aus der Sprache eines Volkes entlehnt ist, von welchem die Leser etwas in dieser Art zu lernen, zu einer — Schande sich anrechnen würden." Was aber, was für ein aufgeklärtes Lesepublicum denkt sich denn der Verf. um seine neue Logik herum? Ein solches, das es sich „zu einer Schande anrechnen" kann, von irgend einem Volke der Erde, und wären es auch die Eskimos oder die Hottentoten, etwas gelernt zu haben?! Wahrlich, eine solche philosophische Aufklärung steht noch sehr weit von „unserer Zeit, die auf Bildung Anspruch macht," entfernt.

Es heißt über diese Zeichenwahl im Buche S. 509 ferner so: „Wir dürfen nie zu berechnen vergessen, wie groß der Aufwand an Zeit und Mühe sei, den wir den Lehrern und wohl noch andern Personen verursachen, wenn sie sich die Zeichen und Bedeutungen, die wir in Vorschlag bringen, wirklich aneignen sollen. Um dieses gehörig zu berechnen, müssen wir nicht nur erwägen, wie viele dieser Personen sich eine andere Bezeichnungsart vielleicht schon angewöhnt haben, sondern auch das beherzigen, daß es überhaupt ungleich mehr Zeit und Mühe kostet, sich gewisse Zeichen so eigen zu machen, daß man sich ihrer selbst zu bedienen vermöge, als dazu nöthig ist, nur einen Andern, der sie gebraucht, zu verstehen .... Doch wozu solcher Inhaltslosigkeiten noch mehr anführen. Man könnte zu dem Gedanken sich verleiten lassen, der Verf. hätte damit eine methodische Anweisung ertheilen wollen, wie man den Leser nach seinen anstrengenden Tagsstudien abspannen und aus dem Zustande einer überhand nehmenden Gedankenlosigkeit endlich in Schlaf bringen könne. Das Mittel scheint seine Wirkung nicht ver-

fehlen zu können. So geht es hier nun aber wieder viele §§. durch über die Zeichen im Buche. Aber was soll ein Rec. zu diesem Tractätlein sagen? Soll er alles dieses wirklich und einzeln in Prüfung ziehen? Dies thue wer es kann; unser einer legt dieses Hauptstück bei Seite und empfiehlt dem, der noch Neugierde genug besitzt, die Lesung der §§. 742. 644. 645. 650. 675. 695. 696, und die Lust am Lesen wird schon abgekühlt sein.

Das erste Hauptstück gibt Unterricht, wie sich der Verf., als solcher, gegenüber seiner schriftstellerischen Production zu verhalten habe. Dieses Verhalten ist sehr komisch zusammengefolgert, und läßt einen Blick in die wissenschaftliche Werkstätte unsers Verf. werfen, der auf ein nicht eben nettes Object fällt. Hören wir, wie sich der neue Logiker erklärt. Es heißt S. 614: „Gerade so, wie schon der bloße Einfluß, ein Buch zu schreiben, nur dann erst eintreten darf, wenn wir uns sagen können, daß wir nichts Nöthigeres darüber versäumen, und nichts Gemeinnützigeres statt dessen thun können: so gilt dies auch von der Zeit, die wir auf Besserung und Vervollkommnung des schon Geschriebenen anwenden. Wir dürfen demnach, ja wir sollen dasselbe aus der Hand legen, sobald wir ahnen, der Zuwachs an Vollkommenheit, den es durch unsere fernere Bearbeitung erhalten könnte, wiege nicht mehr den Nutzen auf, den wir durch irgend eine andere Beschäftigung zu stiften fähig wären. Nicht vom Ueberdrusse also, es wäre denn ein solcher, den du auf kurze Zeit nicht zu überwinden vermöchtest(!), noch weniger von bloßer Trägheit laß dich die bessernde Hand von deinem Buche abzuziehen bestimmen, sondern dies müsse lediglich durch die Erwägung geschehen, daß eine andere, der Menschheit nützlichere Arbeit da ist, die deine Kräfte erheischt, und bei der Ungewißheit der menschlichen Lebensdauer keinen längern Aufschub verstattet. So die neue Logik, nachdem sie S. 600. ff. dasselbe schon einmal gesagt hatte. Uns

aber will es bedünken, diese Vorschriften für den Schriftsteller seien doch etwas zu beschränkt und kleingeistig zusammengebracht. Die da in Ueberlegung gezogenen Beziehungen nach Außen können wir so wenig mit in Anschlag bringen, daß sie für den Mann vom Fache bei seiner Arbeit gar nicht dasein dürfen. Zieht doch der Verf. den idealen Stand des wissenschaftlichen Schriftstellers so tief wieder in den Bereich des Bedürfnisses herab, daß er mit seiner Aufgabe auf gleicher Stufe mit den Verhältnissen des Handwerkers erscheint. Daß das Leben, wie es nun einmal gelebt wird, den Menschen in all und jeder Sphäre in Anspruch nimmt, ist freilich wahr genug; allein, wer sich einmal berufsweise den Musen geweiht, der müsse, glauben wir, „jede andere Beschäftigung, wodurch er Nutzen stiften kann," insofern nicht mehr als die seinige ansehen, als die Vollendung der betreffenden Wissenschaft dadurch zurückbleiben würde. Dies scheint auch Archimedes bei der Belagerung von Syrakus gedacht zu haben, wenngleich eine so extraordinäre Ausnahme die aufgestellte Regel noch nicht aufheben würde. Was aber endlich gar den Beisatz des Verf. betrifft: „nicht durch Ueberdruß und Trägheit die bessernde Hand von der Ausarbeitung abziehen zu lassen, so scheint uns der der Sache so unwürdig und unmöglich zu sein, als die unnatürliche Abneigung einer Mutter wider ihr eigenes Kind, und verdient keine Rücksicht.

So engherzig sich der Verf. über die äußern Verhältnisse des Schriftstellers ausgesprochen, so hat er doch die richtige Ansicht von dessen Gemüthsverfassung und den ihm nothwendigen Absichten, und ich kann nicht umhin, hierin unserm Verf. vollauf beizustimmen. Es heißt in dieser Beziehung S. 618. „Ein Fehler, der sich gerade der bessern Köpfe in der gelehrten Welt am Leichtesten bemächtigt, ist eitles Streben nach Originalität. Wer einige Kräfte in sich fühlt, in dieser oder in jener

Wissenschaft als ein vollständiger Denker aufzutreten, und Manches besser als bisher zu leisten: dem ist es nicht zu verargen, wenn er versucht, ob nicht vielleicht noch mehres Andere ihm gelänge. Nur allzu leicht überredet er sich, daß seine Versuche nicht unglücklich ausgefallen wären, und da mit jedem, nach seiner Meinung ihm gelungenen Versuche sein Selbstvertrauen sowohl, als auch die Lust, die er an dem Geschäfte des Reformirens findet, gesteigert werden: so ist es begreiflich, wie ihm das Abweichen von dem Bisherigen, das Streben nach etwas Neuem bald zur Leidenschaft werden könne." Dies ist nun wahr und treffend gezeichnet; aber, — aber, was sagt denn die neue Logik selbst zu diesem „eitlen Streben nach Originalität?" Hat es denn je schon ein Reformiren der Art, wie das ihrige, gegeben? Hat schon einmal ein „nach etwas Neuem Strebender" alles Alte so, mir nichts dir nichts, als abgethan bei Seite geschoben? — Rec. ist zu glauben geneigt, hätte unser Verf. diese seine eigne goldne Regel, statt aller übrigen der neuen Logik, in großen Lettern immer vor Augen gehabt: der gänzliche Umsturz des Alten würde nicht so rücksichtslos und ohne Weiteres erfolgt sein. Hierüber haben wir allgelegentlich schon Klage erhoben, und können auch schließlich nicht anders, als daran erinnern, daß noch jede Herostratische Berühmtheit in der Wissenschaft in der Geburt schon zu ihrem Tode gekommen sei.

Das neunte Hauptstück endlich berührt nachträglich noch solche Schriftstellereien, die zwar nicht Lehrbücher seien, aber doch den wissenschaftlichen Unterricht zum Zweck haben." Aus diesem Hauptstücke wählt Rec. die Stelle aus, wo der Verf. seine Ansichten von Recensiren ausspricht. Es heißt S. 629 wie folgt: „Es leuchtet von selbst ein, daß nur Männer, die mit den ausgezeichnetsten Kräften des Geistes eine erschöpfende Kenntniß des Faches, in welchem sie als Richter auftreten wollen, und einen Character verbinden, der weder Menschenfurcht, noch Rechthaberei,

noch Mißgunst, noch andere dergleichen niedere Leidenschaften kennt, denen überdieß das Publicum alle diese Vorzüge auch zutraut, berufen sein können, das Recensentenamt nach diesen Ansichten zu übernehmen .... Es wird dem Rec. immer ein Gesetz sein müssen, so wenig als möglich Glauben auf's Wort zu verlangen, und in allen denjenigen Dingen in Betreff deren es nur einigermaßen thunlich ist, die Gründe seines Urtheils anzudeuten. So wird er also z. B. die Behauptungen des Verf. größtentheils nur mit dessen eignen Worten anführen; wird sein Lob wie seinen Tadel immer mit Proben belegen" u. s. w. — So unser Verf., und diese Worte sind nun auch an mich gerichtet, der ich das Recensentenamt der neuen Logik übernommen habe. Habe ich meine Aufgabe gelöset?

Es ist nicht meine Sache, dem Verf. darzuthun, ob und bis zu welchem Grade ich mit seinem Recensenten-Ideale congruent sei, und wiefern ich demzufolge berufen war, den Richterspruch über den wissenschaftlichen Werth seiner Arbeit zu sprechen; der Verf. gibt nebenbei ja auch eine Anweisung, die sich auf objectivem Boden realisiren läßt, und an diese darf ich mit meiner Recension appelliren! Ja, die Thatsachen liegen dem Leser vor Augen, ich habe den Verf. durchgängig mit seinen eigensten Worten eingeführt, und was ich gesagt, es ist mit steter Rücksicht auf seine Arbeit gesagt worden. Und dann glaube ich einer Revision der Acten nur ruhig entgegen sehen zu dürfen. Auch habe ich keine Jagd auf Kleinigkeiten und Minutien irgend welcher Art angestellt; Leben und Tod stand ja in Frage, und es hieß da entscheiden zwischen den unerhörten Neuheiten und den tausendjährigen Antiquitäten des logischen Menschengeistes. —

Die Recension geht also hiemit zu Ende, und des sind wir alle herzlich froh: das da und dort und überall ausgesprochene Urtheil unterschreibe ich auch jetzt noch. Ich halte die neue Logik für eine in dem Maaße mißlungene, daß ich der Ueberzeugung lebe, daß dadurch das wissen-

schaftliche Wirken auf diesem Planeten, und auf den übrigen, nicht nur nicht gefördert werden könne, sondern daß im Gegentheile unsere Voraussetzung der von unserm Verf. gepredigten Aus- und Einsichten es mit allem dem, was nur Wissenschaft heißt, ein rasches Ende haben müßte, und daß speciell bald kein Mensch mehr einen logisch richtigen Gedanken denken würde. Daß der Verf. diese Sentenz auf mein Wort annnehmen solle, das verlange ich von einem Philosophen nicht; daß die alte gute Logik auch heute noch die wahre sei, und, wenn nicht eine Umschaffung des Menschengeistes erfolgt, auch bis ans Ende die wahre bleiben müsse, das habe ich nur in Erinnerung bringen wollen. Und dann muß sich unser Verf. an Ort und Stelle schon selbst Rath holen, was ihm denn auch bei den vielen Winken unserer Recension nicht leicht fehlschlagen könnte. Mit dieser wohlgemeinten Erklärung nehmen wir nun endlich vollends Abschied, und indem wir mit der vollsten Entschiedenheit wieder auf die Seite der alten Logik treten, sagen wir im Namen der Wissenschaft und des gesunden Menschenverstandes zum Scheidegruße: „Wir lassen's holder beim Alten." —

Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament, von Dr. Friedrich Schleiermacher. — Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nach geschriebenen Vorlesungen herausgegeben von Dr. Friedrich Lücke. Berlin, bei G. Reimer 1838. XX und 390 S. gr. 8.

Daß der verewigte Schleiermacher, welcher als practischer Hermeneutiker und Kritiker durch mehrere ausgezeichnete Leistungen einen bedeutenden Ruf schon lange sich erworben hatte, auch auf die Erforschung der allgemeinen Grundsätze der Hermeneutik und Kritik erfolgreichen Fleiß verwandt habe, das ist einem größern Kreise der Gelehr-

ten erst vor wenigen Jahren kund geworden, seitdem im dritten Bande seiner sämmtlichen Werke (zur Philosophie) drei academische Abhandlungen desselben, nämlich zwei über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch und eine dritte über Begriff und Eintheilung der philologischen Kritik, zum ersten Mal im Jahre 1835 durch Hrn. Jonas herausgegeben worden sind. Je gehaltreicher und anregender diese kurzen Erörterungen waren, um so mehr durften wir erwarten von einem Werke, worin Schleiermacher nach einer Mittheilung des Hrn. Jonas (a. a. O. S. IX.) denselben Gegenstand ausführlich und mit Bezugnahme auf das Neue Testament behandelt hatte. Diese Erwartungen, sind, nachdem das oben genannte Buch erschienen ist, auch nicht getäuscht worden, da beide Disciplinen, die Hermeneutik und Kritik, auf einen einfachen Begriff zurückgeführt sind, und ihre Aufgabe, besonders die hermeneutische, genau bestimmt und nach ihren Hauptrichtungen verfolgt ist, obgleich die Quellen, aus welchen das Ganze geschöpft werden konnte, mehr oder weniger unvollkommen waren, so daß es Hrn. Lücke, dem wir das Lob einsichtsvoller und gewissenhafter Benutzung in vollem Maße gern zu Theil werden lassen, nicht gelungen ist, eine gleichförmige und von Wiederholungen freie Darstellung jener Kunstlehren zu geben. Denn da bald schriftliche von Schleiermacher zum Gebrauch bei mündlichen Vorträgen angefertigte Entwürfe bald nur dessen von ehemaligen Schülern nachgeschriebenen Vorlesungen benutzt werden konnten, und da die Quellen beider Art verschiednen Jahren angehörten, so waren Ungleichheiten in der Entwickelung und selbst Wiederholungen nicht zu vermeiden, wenn eine möglichst authentische und vollständige Darstellung der Schleiermacherschen Hermeneutik und Kritik erreicht werden sollte. Aber selbst in dieser ungleichförmigen Gestalt verdient die neue Theorie der genannten Disciplinen als eine willkommene Erscheinung auf einem

noch nicht gehörig angebauten Gebiete begrüßt zu werden: „denn die Construction (Worte des Hrn. Lücke in d. Vorrede S. XVII.) der Grundbegriffe, die Entwicklung der hermeneutischen Kunst aus ihren allgemeinsten Anfängen und Ursachen im Leben und Wesen des Geistes, die Feststellung der Unterschiede und Stufen des Verstehens, die Erörterung der Aufgaben und Operationen aus den in den Gesetzen der Sprache und des Denkens liegenden Gründen, endlich die dialectische Scheidung und Wiederverknüpfung der verschiedenen Momente in ihren feinsten Modificationen, das alles ist wahrhaft musterhaft. Wenn auch in der weiteren Ausbildung der Wissenschaft sich manches anders und richtiger stellen und gestalten mag und wird, — Schleiermacher selbst macht auch nur den Anspruch des energischen Anfangs und Anstoßes zum Besseren, — das unvergängliche Verdienst wird ihm bleiben, die Wissenschaft auf ihre wahren Grundlagen und Grundformen zurückgeführt zu haben.“ Betrachten wir nun die Einrichtung und den Inhalt des Werkes.

Voran steht (S. 3—4) eine allgemeine Einleitung, von dem Herausgeber kurz zusammengefaßt aus einigen Randbemerkungen Schleiermachers zu seinem Hefte v. J. 1828 und mehreren nachgeschriebenen Vorlesungen aus verschiedenen Jahren, worin die Hermeneutik als die Kunst, die Rede eines andern, vornehmlich die schriftliche, richtig zu verstehen, die Kritik aber als die Kunst, die Aechtheit der Schriften und Schriftstellen richtig zu beurtheilen und aus genügenden Zeugnissen und Datis zu constatiren, erklärt wird. Die Aufnahme dieser Definition der Kritik kann nur in sofern gebilligt werden, als man daraus ersieht, daß sich Schleiermacher mit der Zeit zu einem richtigern Begriffe derselben erhoben hat, wie derselbe theils in der oben erwähnten academischen Abhandlung über Begriff und Eintheilung der philologischen Kritik, theils in dem vorliegenden Werke S. 265—283 entwickelt wird. Die hier mitgetheilte Definition umfaßt nur einen

Theil der Kritik, welchen man mit einem wenig passenden Namen die philologische genannt und ihr eine historische und eine doctrinale beigesellt hat, obgleich durch diese Namen nur besondere Richtungen derselben Geistesthätigkeit bezeichnet werden. Aus dieser unvollkommenen Definition läßt es sich auch erklären, warum Schleiermacher an derselben Stelle die für eine Theorie der Hermeneutik und Kritik wichtige Frage, welche von beiden die andere voraussetze, nicht genügend beantworten konnte. Schleiermacher behauptet nämlich, daß beide in gleichem Grade von einander abhangen: „Da die Kritik die Gewichtigkeit der Zeugnisse in ihrem Verhältniß zum bezweifelten Schriftwerke oder zur bezweifelten Schriftstelle" (beides ist indessen nicht nothwendig zur Ausübung der Kritik) „nur erkennen kann nach gehörigem richtigen Verständniß der letzteren, so setzt ihre Ausübung die Hermeneutik voraus." Wenn wir dieses gelten lassen, wie wir, abgesehen von der unbegründeten Beschränkung der Kritik auf ächte und unächte Schriftwerke und Schriftstellen, wirklich thun, so folgt daraus noch keineswegs was Schleiermacher gleich nachher von der Hermeneutik behauptet: „wiederum, da die Auslegung in der Ermittelung des Sinnes nur sicher gehen kann, wenn die Aechtheit der Schrift oder Schriftstelle vorausgesetzt werden kann, so setzt auch die Ausübung der Hermeneutik die Kritik voraus." Aus Schleiermachers Worten selbst läßt sich vernehmen, daß er hier seiner Sache nicht sicher war: denn die Kritik soll nur das sicher gehen der Auslegung in Ermittelung des Sinnes einer Schrift oder Schriftstelle befördern; dann wäre sie aber auf keinen Fall ein nothwendiges Erforderniß der Hermeneutik. Wenn beide auf gleiche Weise abhängig von einander wären, so käme auch in einer Theorie derselben nicht viel darauf an, welche von beiden zuerst behandelt würde, und darauf läuft wirklich hinaus, was Schleiermacher in der allgemeinen Einleitung über diesen Punct bemerkt: „Die

Hermeneutik wird billig" (Billigkeit und Unbilligkeit können hier nicht entscheiden) „vorangestellt, weil sie auch da nöthig ist, wo Kritik fast" (man bemerke die Unsicherheit des Verfassers an diesem fast) „gar nicht Statt findet, überhaupt weil Kritik aufhören soll ausgeübt zu werden, Hermeneutik aber nicht." Unmöglich kann Schleiermacher diese Behauptung in den spätern Jahren noch gebilligt haben. Die Kritik, welche hier dem Geiste des Schreibenden vorschwebt, ist diejenige Species derselben, welche sich mit verdorbenen Stellen beschäftigt und mit der Frage der Aechtheit oder Unächtheit von Schriften und Schriftstellen, obgleich in einer allgemeinen Einleitung nicht eine Art der Kritik, sondern der allgemeine Begriff derselben berücksichtigt werden mußte. Um jedoch bei der Frage, ob der Hermeneutik oder Kritik die erste Stelle gebühre, noch etwas stehen zu bleiben, so tragen wir kein Bedenken uns für die Hermeneutik zu erklären. Denn das Verständniß einer Rede, gleichviel ob einer schriftlichen oder mündlichen, ist möglich, auch ehe ein Urtheil über das Angemessene oder Unangemessene, über Aechtheit oder Unächtheit des zum Verstehen Gegebenen gefällt ist, obgleich wir nicht leugnen wollen, daß die Hermeneutik in ihren Operationen in manchen Fällen durch die Resultate der Kritik größere Sicherheit erhält. Andrer Seits ergiebt sich die Kritik, d. h. ein Urtheil über das, was angemessen oder unangemessen, ächt oder unächt sei, erst nach vorausgegangenem Verständniß. Man wende nicht ein, daß manche Stelle in alten Autoren durch die sogenannte divinatorische Kritik hergestellt worden sei, obgleich sie früher keinen Sinn enthalten hätte. Allein diese, freilich höchst seltene, Thatsache zugegeben, beweist durchaus nicht was sie beweisen soll. Wer in einer glücklichen Stunde eine Stelle der bezeichneten Art so verbessert hat, der konnte mit dieser Operation gar nicht beginnen, wenn er nicht von einem bestimmten Verständniß derselben, welches er einstweilen mehr oder weniger willkührlich zu Grunde

legte, ausging. Wo hingegen verdorbene Stellen durch rein-diplomatische Operationen wieder hergestellt werden, da ist nicht die Kritik, sondern die Kunst des Lesens, was die Heilung derselben bewirkt.

Nach der allgemeinen Einleitung geht der Verfasser zur Behandlung der Hermeneutik (S. 5—262) über, entwickelt in einer Einleitung (S. 7—40) deren Begriff und stellt zwei Arten der Auslegung auf, eine grammatische und eine psychologische. Die Trennung beider Arten wird S. 11. in folgender Weise begründet: „wie jede Rede eine zwiefache Beziehung hat, auf die Gesammtheit der Sprache und auf das gesammte Denken ihres Urhebers: so besteht auch alles Verstehen aus den zwei Momenten, die Rede zu verstehen als herausgenommen aus der Sprache, und sie zu verstehen als Thatsache im Denkenden." Wenn hier das Eigenthümliche der grammatischen Auslegung richtig angegeben ist, so scheint dagegen die andere Methode der Hermeneutik sowohl durch ihren Namen als durch die Bestimmung ihrer Aufgabe nicht gehörig characterisirt zu sein, indem der Namen psychologische Auslegung so allgemein und unbestimmt ist, daß sich nicht allein die übrigen Auslegungs-Methoden, sondern selbst die grammatische darauf zurückführen ließen. Gegen die aufgestellte Zweitheilung der Hermeneutik begnügen wir uns hier dreierlei anzuführen. 1) Aus den bisherigen Leistungen der Auslegungskunst hat sich mit Sicherheit ergeben, daß die historische Auslegung als eine besondere Richtung dieser Kunst nicht abzuweisen ist. Schleiermacher selbst hat sich nur der einseitigen Anwendung derselben auf das Neue Testament widersetzt (S. 20. 21.), die Richtigkeit der Behauptung vom Zusammenhange der Schriftsteller mit ihrem Zeitalter selbst anerkennend. Allein nicht blos auf Schriftsteller einer vergangenen Zeit, sondern auch auf die schriftliche oder mündliche Rede der Gegenwart ist jene Behauptung auszudehnen, in sofern der Redende seine Gedanken nicht immer so in Worte zusammenfaßt, daß sie durch das sprachliche

Verständniß klar würden, sondern er setzt auch eine Anzahl von Vorstellungen und Begriffen als Gemeingut seiner Zeit voraus. Wo und wie dieses geschehe, hat die historische Auslegung anzugeben. Schleiermacher meint zwar, die ganze Sache komme auf das Verhältniß der grammatischen und psychologischen Interpretation hinaus, allein diese seine Ansicht ist auf den gar zu unbestimmten Begriff der psychologischen Auslegung gestützt. 2) Daß die angegebene Theilung ihren Urheber selbst nicht vollkommen befriedigt hat, ist daraus zu ersehen, daß er später das Bedürfniß fühlte, die psychologische Auslegung wieder in die rein psychologische und in die technische abzutheilen. Vgl. S. 143. 148—155. 200 fgg. Die Aufgabe der rein psychologischen Auslegung ist demgemäß, den ganzen Grundgedanken eines Werkes zu verstehen, und die einzelnen Theile desselben aus dem Leben des Autors zu verstehen: dagegen ist bei Lösung der technischen Aufgabe zu betrachten, wie die Schrift aus dem lebendigen Keimentschluß nach Inhalt und Form hervorgeht, wie dieselbe als Ganzes die weitere Entwickelung des Entschlusses ist. 3) Zuletzt bemerken wir, daß die der Hermeneutik analoge und von ihr abhängige Kunst, die Kritik, sich ähnlich theilen lassen müßte, wenn die erwähnte Theilung der Hermeneutik im Wesen derselben begründet wäre, wozu jedoch Schleiermacher selbst mit Recht sich nicht entschlossen hat.

Was im zweiten Theile dieses Buches über die Kritik mitgetheilt wird, ist entnommen aus Schleiermachers Vorlesung vom Winterhalbjahr 1832, mit Benutzung eines unbedeutenden handschriftlichen Entwurfes, der aber nur für den Anfang derselben ausgearbeitet war. Die Einleitung (S. 265—283) handelt von dem Begriffe und den Arten der Kritik, ähnlich wie die früher erwähnte akademische Abhandlung. Schleiermacher geht auch hier aus von den vorgefundenen Benennungen einer philologischen, historischen und doctrinalen Kritik, und sucht die erste unter die zweite zu subsumiren. Dabei hat er sich keine

Rechenschaft darüber gegeben, ob philologische Kritik mit Recht das genannt werde, was viele darunter verstehen. Sie soll es nämlich zu thun haben mit der allmähligen Umgestaltung, die durch das Spiel zwischen Aufnehmen und Wiedergeben entsteht (S. 275), wogegen die historische Kritik eine Vergleichung zwischen der Thatsache und der Darstellung anstellen, die doctrinale aber auf das Verhältniß des als Einzelnen Bestimmten zum Begriff sich beziehen soll. Will man den Namen der philologischen Kritik beibehalten, so ist diese Richtung der kritischen Kunst auf litterarische Erzeugnisse zu beschränken, wobei jedoch nichts darauf ankommt ob dieselben einer ältern oder jüngern Zeit angehören im Gegensatze zur Kritik der mündlichen Rede, der mimischen und bildenden Künste. Das Gericht, welches die Kritik über Werke der Litteratur ausübt, entscheidet über das was in ihnen angemessen oder unangemessen ist, und zwar nach einer vierfachen Richtung. Denn zuerst kann untersucht und entschieden werden, wie ein einzelner Redetheil, oder eine Verbindung von Redetheilen der jedesmaligen Sprache und ihren Gesetzen angemessen sei oder nicht. Daran knüpft sich, vorzüglich bei Werken des Alterthums, häufig die zweite ebenfalls vom Kritiker zu entscheidende Frage, ob das als angemessen befundene oder sein Gegentheil das ursprüngliche sei oder nicht, d. i. die Frage über Aechtheit und Unächtheit. So entsteht die grammatische Kritik. Weiter kann entschieden werden, wie weit eine schriftliche Darstellung einer Thatsache angemessen sei oder nicht, womit sich abermals die Frage verbindet, ob das angemessene oder sein Gegentheil für das ursprüngliche zu halten sei; historische Kritik. Ferner kann ein Schriftwerk mit dem Charakter seines angeblichen Verfassers, so wie wir diesen entweder aus andern Schriften oder Zeugnissen kennen, zusammengestellt werden, um zu entscheiden, ob das Ganze und die Theile diesem Verfasser angemessen seien oder nicht; individuelle Kritik. Zuletzt kann ein Schriftwerk an dem Gattungs-Charakter gemessen und ein Urtheil darüber

gefällt werden, wie weit dasselbe jenem entspreche oder nicht; das ist die generische Kritik, welche nach den beiden Gebieten litterarischer Erzeugnisse in ästhetische und doctrinale getheilt werden kann. — Die Ansicht, daß die philologische Kritik mit Fehlern, mit deren Auffindung und Verbesserung sich zu befassen habe, ist daher entstanden, daß der Wunsch und das Bedürfniß, die Werke alter Schriftsteller in einer von vielfachen Entstellungen gereinigten Gestalt zu lesen, viele Gelehrte bestimmt hat, ihr kritisches Talent nach dieser Richtung hin zu versuchen. Ein Fehler ist es auch, wenn einzelne Stellen und Abschnitte von späterer Hand in das Werk eines Autors eingeschoben werden, ein Fehler ist es ebenfalls, wenn ganze Werke ohne Grund, absichtlich oder zufällig, einem Verfasser beigelegt werden, beidesmal ein Fehler gegen die Treue der Ueberlieferung, und da Schleiermacher die philologische Kritik in diesen engen Raum einschließen will, so ist er berechtigt die doctrinale und philologische Kritik in folgender Art einander gegenüber zu stellen (S. 270): „der doctrinalen Kritik als solcher ist es gleich viel, ob eine Unvollkommenheit des Werkes ursprünglich von dem Verfasser herrührt oder von einem Andern. Die philologische Kritik hingegen sagt, wenn sie einmal ausgemacht und bewiesen habe, daß eine Ode von Horaz herrühre oder nicht, so kümmere sie sich in beiden Fällen nicht, ob sie besser oder schlechter sei." Diese Aufgabe der philologischen Kritik, das Aechte und Unächte zu ermitteln, festhaltend sucht Schleiermacher dieselbe als einen Theil der historischen geltend zu machen, sowohl in dem Werke, worüber wir hier berichten (S. 272—275), als in der besser ausgearbeiteten akademischen Abhandlung über die Kritik (S. 395 fgg.), wo überdies auch die doctrinale Kritik in die historische aufgelöst wird (S. 399), ein Versuch der ebenso sehr die Meisterschaft seines Urhebers in der Dialektik bewährt als uns fühlen läßt, daß die bezeichnete Dreitheilung selbst nach keinem Princip gemacht worden ist.

Noch müssen wir einer andern Theilung der Kritik ge-

denken, da nach ihr Schleiermacher seine Darstellung derselben in zwei Abschnitte geschieden hat. Wo nämlich ein Urtheil darüber gefällt werden soll, was ächt oder unächt, ursprünglich oder nicht ursprünglich sei, da hat man bisher häufig den Namen einer höhern und niedern Kritik vernommen. Wolf und Ast haben versucht, den Unterschied derselben zu bestimmen, aber ohne besondern Erfolg, wie Schleiermacher in seiner akademischen Abhandlung gezeigt hat. An demselben Orte (S. 400. flg.) hat Schleiermacher diese Theilung richtiger begründet, indem er festsetzt, daß wir überall, wo von der Voraussetzung ausgegangen wird, daß sich zwischen das urkundlich vorliegende und die ursprüngliche Thatsache eine willkürliche Handlung gestellt, uns auf dem Gebiete der höhern Kritik befinden, wo wir hingegen von der Voraussetzung ausgehen, daß unwillkürliche Handlungen jene Differenz zwischen dem urkundlich überlieferten und dem ursprünglichen Erzeugnisse hervorgebracht haben, da betreten wir das Gebiet der niedern Kritik. Diese wohl begründete Scheidung hat ihr Urheber auch in dem uns zum Berichte vorliegenden Werke festgehalten und demgemäß nach Beendigung der Einleitung die specielle Darstellung der Kritik in zwei Abschnitte vertheilt. Der erstere, überschrieben Kritik der mechanischen Fehler, behandelt diejenigen Fälle, wo durch Irrthum eines Abschreibers Fehler entstanden sind, wozu auch gehört, wenn ganze Sätze, Abschnitte oder Werke auf diese Weise einem Autor mit Unrecht beigelegt werden, der andere beschäftigt sich mit den Fehlern, welche durch freie Handlung entstanden sind.

Der Anwendung, welche Schleiermacher von seinen allgemeinen Grundsätzen auf die Auslegung und Beurtheilung der Werke des Neuen Testaments macht, haben wir in diesem Berichte absichtlich nicht gedacht, weil das nicht ohne Aufnahme längerer Stellen aus dem Buche des Verfassers geschehen könnte. Dagegen halten wir es für zweckmäßig am Schlusse dieser Anzeige zu erwähnen, warum

sich der Verfasser auf das Neue Testament beschränkt habe. Darüber gibt uns dessen Freund, Hr. Dr. Lücke, in der Vorrede (S. XIV) folgenden genügenden Aufschluß: "es liegt in der Natur der Sache, daß die Entwicklung der biblischen Hermeneutik und Kritik als theologischer Wissenschaft vorzugsweise von dem Neuen Testamente ausgeht, weil hier der Hauptsitz der theologischen Probleme und Schwierigkeiten ist für die richtige Anwendung der allgemeinen hermeneutischen und kritischen Gesetze. Schleiermacher würde, selbst wenn er auf dem alttestamentlichen Gebiete mehr zu Hause gewesen wäre, doch aus wissenschaftlichem Interesse seinen Vortrag auf das neutestamentliche beschränkt haben. Je mehr man eben durch seine Darstellung in die hermeneutischen und kritischen Eigenthümlichkeiten und Besonderheiten dieses Gebietes eingeführt wird, und begreifen lernt, daß gerade in der Durchbildung oder Hineinbildung der allgemeinen Regeln in den besondern Stoff die wahre Kraft der wissenschaftlichen Construction besteht, desto mehr rechtfertigt sich sein Verfahren in diesem Stücke."

P. F. Hunolt's auserlesene Predigten. Zeitgemäß bearbeitet von einem katholischen Geistlichen. (Herrn Pfarrer Blum). Dritter Band, enthaltend einen zweiten vollständigen Jahrgang von Predigten auf alle Sonntage des Kirchenjahres. Köln a. R. bei Johann Georg Schmitz. 1839. 350 S. 8.

Bis jetzt haben wir also drei Bände Hunoltscher Predigten nach der Ueberarbeitung des Herrn Blum. Der erste Band enthält einen vollständigen Jahrgang von Predigten auf alle Sonntage des Jahres; der zweite einen solchen auf die Festtage des Kirchenjahres, und der vorliegende dritte einen neuen Jahrgang von Sonntagspredigten. Ueber den Werth und die Brauchbarkeit der frü-

hern Bände haben wir uns in dem letzten Hefte dieser Zeitschrift ausgesprochen. Das dort Gesagte findet auch volle Anwendung auf diesen Band, den wir daher der practischen Geistlichkeit mit Grunde empfehlen können. Wir freuen uns hinzufügen zu können, daß der Drucker seines Amtes diesmal besser wahrgenommen als in den beiden vorhergehenden Bänden. Doch sehen wir auch hier ungern den Gebrauch des immer mehr überhand nehmenden Maschinen-Papiers, welches unter deutschen Typen nur selten einen schönen und für die Augen ersprießlichen Druck geben wird.

Handbuch der katholischen Homiletik von J. B. Zarbl, Stadtpfarrer zu Landshut. Landshut, 1838. I. Bd. 8.

Der Spruch: der Dichter werde geboren, läßt sich mit nicht geringerm Rechte auch auf den wahren Redner anwenden. Ja, es gehört ein weit größerer Verein von ausgezeichneten Naturanlagen des Körpers und des Geistes dazu ein großer Redner als ein großer Dichter zu werden. Doch in beiden Fällen wird auch die ausgezeichnetste Anlage ohne anhaltende Studien und Uebungen zu keiner großen und vollendeten Entwickelung gelangen. Deswegen sind Anleitungen insbesondere zur Beredsamkeit nützlich und nothwendig, und die ausgezeichnetsten Redner sind hiervon so überzeugt gewesen, daß sie es selbst über sich genommen, solche Anleitungen zu verfassen. Auch das vorgenannte Handbuch wird dem angehenden Kanzelredner nützliche Belehrung gewähren, und ihn zum eigenen Nachdenken vielfach veranlassen. Durch tiefere psychologische Erörterungen wird das Ganze in einer neuen Auflage noch an Brauchbarkeit gewinnen.

Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten.

Dionysius Exiguus.

Dionysius ist ein Name der häufig in der griechischen Litteratur-Geschichte vorkommt. Weniger häufig findet er sich in der römischen, doch ist er auch hier nicht selten. Aus der klassischen Litteratur hat derselbe sich auch in die Kirchliche fortgepflanzt. Hier begegnen wir unter mehren andern einem Dionysius dem Areopagiten, einem Dionysius von Korinth, einem Dionysius von Alexandrien und einem Dionysus Exiguus. Der letztgenannte hat sich durch Uebersetzungen, vorzüglich aber durch die Einführung der christlichen Zeitrechnung einen bleibenden Namen in der Geschichte erworben. Von seinen Lebensverhältnissen ist sehr wenig bekannt; die gewöhnliche Angabe sagt, er sei aus Scythien hergestammt, sei Abt eines Klosters in Rom gewesen, und sei um die Mitte des 6. Jahrhunderts daselbst gestorben. Das Prädicat exiguus, welches seinem Namen beigefügt wird, hat ziemlich allgemein die Vorstellung verbreitet, er sei von Statur klein gewesen. Es fehlt nicht an Beispielen, daß ausgezeichnete Männer von körperlichen Eigenschaften und Gebrechen ihre Namen erhalten haben. Plato wechselte wegen seiner breiten Brust und Stirne seinen Namen Aristocles in Plato πλατύς breit um; Walafried Strabo erhielt den Beinamen Strabo, weil er schielte. Allein daraus folgt nicht, daß auch unser Dionysius den Beinamen *exiguus* aus einem gleichen Grunde erhalten habe. Wir glauben vielmehr, daß man den Erfinder der christlichen Zeitrechnung zu kurz gethan hat und noch zu kurz thut, wenn man, wie fast durchgehends geschieht und wie z. B. Herr Fuhrmann in seinem Kirchenhistorischen Wörterbuche gethan hat, sagt, er trage diesen Namen wegen „seiner mäßigen Leibeslänge." Wir sind nämlich der Meinung die Bezeichnung exiguus habe mit seinem Körper

gar nichts zu schaffen, und solle blos seine Demuth bezeichnen. Denn die Mönche, zu denen auch Dionysius gehörte, welche in einem hohen Grade die Demuth schätzten, pflegten sich diesen Namen beizulegen. Auch selbst Weltgeistliche brauchten ähnliche Bezeichnungen von sich: so nennt sich der h. Hieronymus öfter *parvitas* mea „meine Wenigkeit," was eben so viel ist, als wenn er sich exiguitas mea genannt hätte. Wir wollen aber durch Beispiele nachweisen, daß auch andere Männer sich des Ausdruckes exiguus zur Bezeichnung ihrer Demuth bedient haben. So schreibt Anastasius Bibliothecarius an den Joh. Diaconus: Anastas. biblioth. *Exiguus* in Christo Salutem. Der h. Bonifacius, der Apostel der Deutschen, schreibt Beatissimae virgini . . . Eadburgae . . . . Vuinfredus *exiguus* in Christo Jesu intimae charitatis salutem. Desselben Brief an Pethelm führt die Ueberschrift: Dilectissimo ac rev. fratri . . coepiscopo, Bonifacius *exiguus* servus servorum Dei. — Eben so schreibt er: Zachariae Papae, Bonifatius *exiguus*, servus servorum Dei; und abermals demselben: Zachariae, Bonifacius *exiguus*, servus vester licet indignus et ultimus tamen legatus germanicus devotissimus. Dem Papste Stephanus schreibt Bonifacius: Stephano Papae Bonifacius *exiguus*, Episcopus. Aehnliche Bezeichnungen der Demuth befinden sich auch in den Briefen der Klosterfrauen. Wenn die Aebtissin Bugga dem h. Bonifacius schreibt: Uuimfredo dignissimo Dei presbytero Bugga *vilis* vernacula, so bezeichnet das vilis offenbar nichts anders, als das *exiguus*. Aber auch der Ausdruck exiguus selbst brauchen sie zu diesem Zwecke. Von der Aebtissin Cäsaria von Arles (um das J. 570) ist ein Brief mit der Ueberschrift vorhanden: Dominabus sanctis Richildae et Radegundae Caesaria *exigua*.

Aus diesen Beispielen dürfte es klar geworden sein, daß man Unrecht hat zu schreiben Dionysius sei von Natur klein gewesen und ihn im Deutschen: Dionysius den Kleinen zu nennen, und daß er sich *exiguus* in demselben Sinne genannt habe, wie die meisten andern Mönche und Geistliche seiner Zeit; nämlich blos um seine Demuth zu bezeichnen. Diese aber wurde auch auf mancherlei andere Art bezeichnet, z. B. indem man sich Servus servorum, peccator, humilis, und zwar in den mannigfaltigsten Umschreibungen, nannte.

Geschichtliche Erörterungen des gemeinen und besondern Censur-Rechtes in der Erzdiözese Köln.

(Fortsetzung).

Was die Reception des Index und der Regeln desselben betrifft, überhaupt der gesammten kirchlichen Censur der Bücher und Schriften, so konnte diese keine Schwierigkeit haben in den Ländern, in welchen der päpstlichen Gewalt seit dem sechszehnten Jahrhundert keine bedeutende Schranken entgegen traten, und die Inquisition in ihrem ganzen Umfange und ihren ganzen Folgen ausgeübt wurde. Zu diesen Ländern zählen wir besonders Italien und Spanien. Anders aber gestaltete sich die Sache in Frankreich und Deutschland. In dem erstern ist weder der Index mitsammt den Regeln desselben publicirt, noch jemals recipirt worden, vielmehr hat man allzeit ausdrücklich sich dagegen erklärt. Es erhellet dieses schon aus dem Umstande, daß die Bulle in Coena Domini, in welchem die Päpste ganz besonders gegen den Besitz und den Gebrauch der von ihren verbotenen Bücher eiferten, in Frankreich niemals ist publicirt, sondern in sofern sie die Freiheiten und Privilegien der gallikanischen Kirche, die Rechte des Königs und des Reiches betraf, von den Parlamenten zernichtet worden ist. (Vgl. Les libertés de l'église gallicane, prouvées et commentées . . . . . par M. Durand de Maillane, avocat en parlement. Tom. I. p. 297.). Ebenfalls sagt in dieser Hinsicht Fleury in seiner Institution au droit écclésiastique Tom. II. chap. 25: wir glauben, daß wir den Censuren der Bulle in Coena Domini nicht unterworfen seien; „weder" fährt derselbe, a. a. O. fort, „weder den Beschlüssen des h. Officium, nämlich der Inquisition zu Rom, noch deren der Congregation des Index der verbotenen Bücher, noch den andern Congregationen, welche von den Päpsten seit einem Jahrhundert zur Berathung kirchlicher und weltlicher Angelegenheiten errichtet worden sind." Wie wahr dieses ist, ersieht man aus mehren Urtheilen der Parlamente in dem oben angeführten Werke über die gallikanischen Freiheiten. Wir wollen ein Paar mittheilen. Im Jahre 1732 erfuhr das Parlament von Paris, daß der päpstliche Nuntius bei dem Könige von Frankreich verschiedenen Personen die Erlaubniß ertheilte, Bücher zu lesen, welche entweder durch den römischen Index, oder in anderer Weise

verboten worden waren. Nachstehendes Exemplar einer solchen Erlaubniß-Urkunde war in die Hände des Parlamentes gekommen: Rainerus e Coemitibus de Ilico, Dei et Apostolicae Sedis gratia, Archiepiscopus Rhodiensis, ac SS. DD. N. D. Papae Clementis XII, eiusdem Sanctae Sedis Nuntius Apostolicus.

Tibi Dilecto nobis in Christo . . . . . de cuius pietate, doctrina, prudentia, et in Fide Catholica constantia plurimum in Domino confidimus, per praesentas litteras, durante tempore nostrae Nuntiaturae, et te in Gallia commemorante, facultatem facimus et impertimur ut ad beneplacitum nostrum libros Haereticorum et quorumcunque aliorum, tam in Indice Romano, quam alias quomodolibet prohibitos et damnatos, praeterquam Opera Caroli Molinaei Adonidis Marini, et Nicolai Machiavelli, nec non Libros de Astrologia Iudiciaria tractantes retinere possis et valeas; secreto tamen, ut ab aliis legi nequeantet legere ita ut ab aliis audiri non possis; nec non etiam sine cuiusquam scandalo, seu periculo, ad finem et effectum duntaxat examinandi, vel haereses et errores in eis contentas confutandi; tibi tamen iniungentes, ut si cum periculo vitae aegrotaveris diligenter animadvertas, ne post obitum tuam ad aliorum manus perveniant; si vero occasione huius facultatis aliquid datum fuerit, praesens concessio nullius sit momenti.

Datum Parisiis, in Palatio nostrae solitae habitationis, hac die decima octava mensis Iulii, anno millesimo septingentesimo trigesimo secundo.

Sobald aber das Parlament davon Einsicht genommen hatte, verordnete dasselbe, daß die Exemplare des erwähnten Erlasses unterdrückt würden; daß alle Besitzer dieser Exemplare dieselben auf die Canzlei des Parlamentes bringen sollten; er verbot und untersagte allen Personen, wessen Amtes und Standes sie auch immer sein mochten, dergleichen Erlaubnisse einzuhohlen, weil dieselbe zuwider seien den Rechten der Ordinariate, den Maximen und Gebräuchen des Königreiches. Es erlies ähnliche Verbote und Befehle an alle Drucker, dergleichen Erlasse zu drucken und schärfte ihnen ein, zu handeln nach den von den Parlamenten einregistrirten Ordonanzen, Edikten und Deklarationen des Königs unter den daselbst bestimmten Strafen. (Vgl. im oben angeführtem Werke: Les Libertés de l'église gallicane Tom. V. p. 86. ff. Ein anderes Beispiel. Im Jahre 1762 den 27. Dezember hatte

der Bischof von Soisson eine Pastoral-Ordonanz und Instruction erlassen, in Ansehung der Behauptungen, welche das Pralament aus mehren Werken der Hussiten gezogen hatte. Eben diese Instruction wurde von der römischen Inquisition verdammt. Am 19. Mai eben desselben Jahres unterdrückte das Parlament eben dieses Verdammungs-Decret und verbot den Druck und den Verkauf desselben unter den festgesetzten Strafen. (Vgl. die angeführten Libertés Tom. V. pag. 149 ff.) Aus allem diesem ist sicher und gewiß, daß der Inder der verbotenen Bücher und die zur Handhabung desselben angeordneten Congregationen zu Rom in Frankreich niemals recipirt worden sind.

Wir kommen nun nach Deutschland. Daß in demselben ebenfalls der Inder niemals gesetzlich promulgirt worden ist, wurde früher gezeigt. Aber ist derselbe ungeachtet dieser Nichtpromulgation dennoch in denselben recipirt worden? Wir können zuförderst die Bemerkung nicht unterdrücken, daß Deutschland um die Bewahrung seiner kirchlichen Rechte und Freiheiten niemals so sehr besorgt gewesen ist, als Frankreich; während man das letzere daher besonders nach der Aufstellung der sogenannten gallicanischen Propositionen terra libertatis nannte, erhielt das erstere die Benennung terra obedientiae, und man glaubte dasselbe dadurch gegen den Vorwurf zu schützen, daß es sich, wie Frankreich, in einem versteckten Schisma befinde. Indeß ist nicht zu leugnen, daß Deutschland auch dem römischen Stuhle gegenüber gewisse Rechte und Freiheiten allzeit bewahrt hat. Den deutlichsten Beweis liefern dafür die Concordate des Papstes mit der Deutschen Nation. Zu den erwähnten Freiheiten wird gegenwärtig noch das Recht der Bischöfe gezählt, neue päpstliche Verordnungen nach vorgängiger Prüfung in ihren Diözesen zu promulgiren, oder wenn sie dieselben mit den bestehenden Gesetzen und Rechten ihrer Kirchen und ihres Landes, namentlich mit den Concordaten in Widerspruch, oder dem Wohle ihrer Kirchen nachtheilig finden, nicht zu promulgiren. (Vgl. Droste-Hülshoffs K. R. Bd. 2 Abtheil. I. S. 182. Ehe wir nun auf die Beantwortung der Frage eingehen, ob die Bischöfe Deutschlands alle Päpstlichen Erlasse in Betreff der verbotenen Bücher durch die in Rede stehende Promulgation ebenfalls recipirt haben, wollen wir vorerst sehen, wie sich die weltliche Macht in Deutschland gegen den römischen Index verhalten hat. Wir müssen dieses um so mehr thun, als wir dasselbe auch in Frankreich ge-

than haben, indem ein großer Theil der deutschen Bischöfe, ebenfalls weltliche Landesherren waren.

Zur Zeit des deutschen Reiches sind von der weltlichen Macht theils allgemeine theils besondere Gesetze erlassen worden, um dem Mißbrauche der Presse entgegen zu wirken oder denselben gänzlich zu verhüten. Es fragt sich nun, wie sich dergleichen Gesetze zu den Verordnungen der Päbste über die Presse verhalten? Zu dem Ende wollen wir zuvörderst einige dieser Gesetze anführen. Durch den Nürnberger Reichsabschied v. J. 1524 wird verordnet, „daß eine jede Obrigkeit bei ihren Druckereyen und sonst allenthalben nothdürftig Einsehen haben sollen, damit Schmach-Schriften und Gemälde hinfürter gänzlich abgethan und nicht weiter ausgebreitet werden." In dem Reichsabschied von Speier v. J. 1529 ist die angeführte Verordnung erneuert und ausgedehnt worden. „Darzu sollen und wollen wir" heißt es „auch Churfürsten, Fürsten und Ständ des Reichs mittler Zeit des Concilii in allen Druckereien, und bei allen Buchführern, eines jeden Obrigkeit mit allem möglichem Fleiß Vorsehuug thun, daß weiter nichts neues gedruckt, und sonderlich Schmäh-Schriften, weder öffentlich noch heimlich gedicht, gedruckt, zu kaufen feil getragen, oder ausgelegt werden, sondern was derhalben weiter gedicht, gedruckt oder feil gehabt wird, deß soll zuvor von jeder Obrigkeit, durch dazu verordnete verständige Personen, besichtiget: und so darin Mangel befunden, dasselbige zu drucken oder feil zu haben, bey großer Straf nicht zugelassen, sondern also strenglich verboten, und gehalten, auch dero Dichter, Drucker und Verkäufer, so solch Gebot überfahren, durch die Oberkeit, darunter sind geschlossen, oder betreten, nach Gelegenheit bestraft werden." Weil aber durch diese Verbote dem Mißbrauch der Presse noch nicht die erwünschten Schranken gesetzt worden waren; wurde auf dem Reichstage zu Augsburg v. J. 1530 nachdrücklicher dagegen eingeschritten, und es wurde alle weltliche und geistliche Macht zur Unterdrückung des erwähnten Mißbrauches aufgefordert. Die Stelle, in welcher dieses geschieht, ist folgende: „Und nachdem durch die unordentliche Druckerey bis anhero viel Uebels entstanden, setzen, ordnen und wollen wir, daß ein jeder Churfürst, Fürst und Stand des Reiches, geistlich oder weltlich, mitlerzeit des künftigen Concilii in allen Druckereyen auch bei allen Buchführern, mit ernstem Fleiß Vorsehung thun, daß hinfürter nichts neues, und sonderlich Schmäh-Schrift, Gemählde, oder dergleichen, weder öffentlich noch

heimlich gedruckt, oder feil gehabt werden, es sey denn zuvor durch dieselb geistlich oder weltlich Obrigkeit darzu verordnete und verständige Personen besichtiget, des Druckers Namen und Zunamen, auch die Stadt, darin solches gedruckt, mit nemlichen Worten darin gesetzt. Und wo also darin Stempel befunden, soll dasselbige zu drucken, oder feil zu haben, nicht zugelassen, was auch solcher Schmäh- und dergleichen Bücher hievon gedruckt, soll nicht feil gehabt, oder verkauft werden, und wo der Dichter, Drucker, und Verkäufer solche Ordnung und Gebot überfahren, soll er durch die Obrigkeit, darunter er gesessen oder betreten, nach Gelegenheit an Leib und Gut gestraft werden. Und wo eine Obrigkeit, sie wäre wo sie woll, hierin lästig befunden würde, alsdann soll und mag unser Kayserlicher Fiskal gegen derselben Obrigkeit um die Straf procediren und fortfahren, welche Straf nach Gelegenheit jeder Oberkeit und derselben Fahrlässigkeit, unser Käyserlich Cammer-Gericht zu setzen und zu taxiren Macht haben soll." In ähnlicher Weise lauten noch mehre andere Reichsabschiede, unter andern der von Regensburg 1541, von Augsburg 1548, von Erfurt 1567, von Speier 1570, von Frankfurt 1577.

Auch die deutschen Kaiser haben sich alle Mühe gegeben, um diese Bestimmungen der Reichsabschiede, sowohl in ihren Erblanden, wie auch im ganzen deutschen Reiche zur Anwendung zu bringen, und haben in dieser Hinsicht mehre Edicte erlassen. Dahin gehören die Edicte Ferdinands I., Ferdinands II., Rudolpfs II., Karls VI. u. A. Wir wollen eine Stelle aus dem Edicte Karls VI. v. J. 1715 gegen die Schmäh- und Lästerschriften, Kupferstiche oder andere Bücher gegen die im Reich tolerirte Religion anführen. Es wird durch dieselbe allen, welche dabei betheiligt sind, eingeschärft: „alles und jedes, was hiebevor von Zeit zu Zeiten gegen den Mißbrauch der Buchdruckereien und Herausgebung verbotener Staats-Sachen angehender Lehren, Bücher und Läster-Schriften und Lehr-Gefolgen verordnet worden, in genauere Obacht zu ziehen, und dasjenige, was darzu auf einige Weise Vorschub geben kann, sorgsam zu vermeiden und zu verhindern. Zu dem Ende auch sofort nach Vorlesung dieses, alle Winkel-Druckereien abzustellen, und nicht zu gestatten, daß deren einige anders, oder an und aus andern Orten, als in solchen Städten und Orten eingerichtet werden, wo Chur- und Fürsten ihre gewöhnliche Hofhaltung halten, oder Academien, oder Universitates studiorum, oder wenigstens ansehnliche

Unsere und des Reichs- oder solche Städte seynd, wo obrigkeitliche Obsicht gehalten wird. Dann ferner nur nicht keine Buchdruckerei zuzulassen, die nicht angesessene redliche und erbare Leute seynd, und sich nach denen allgemeinen Reichs-Satzungen, uns und der Obrigkeit des Amtes, vermittels Eydes und Pflichten verbindlich gemacht haben, sich in ihrem Drucken allem demjenigen, was die Reichs-Satzungen mit sich bringen, ihnen vorher wohl zu erklären und einzubinden ist, gemäß zu bezeigen, sondern auch noch hierüber bei allen und jeden Buchdruckereyen verständige und gelehrte Censores zu bestellen, und solche obenermassen dahin zu verpflichten, daß sie ohne deren genaue Durchgehung, Erlaubniß und Genehmhaltung keinen, zumalen ohne Benennung des Erfinders, Schreibers oder Dichters, und des Druckers Nahmen und Zunahmen, wie auch der Stadt und des Jahres etwas zu drucken oder zu verkaufen, vielweniger die Einführung solch schädlicher Bücher aus fremden Landen und deren Verschleiß im Römischen Reich verstatten, gestatten Wir von nun an alles, was ohne solche Form und Feyerlichkeit ist, für sträfliche Läster- und Schmäh-Charten, mithin allerdings vernichten und zur confiscation würkliche in der That aller Orden erklären."

Gleichwie die deutschen Reichstage und Kaiser allgemeine auf das ganze Reich sich erstreckende Censur-Verordnung erließen; eben so erließen dergleichen auch die Fürsten und Stände in ihren einzelnen Territorien. Sie mußten dieses um so mehr thun, weil sie hierzu durch die allgemeinen Reichsgesetze aufgefordert und angewiesen wurden. Es liegt außer unserm Zwecke dergleichen Gesetze hier anzuführen; in so fern sie aber dabei in Betracht kommen, werden wir später darauf zurückkommen.

Es fragt sich nun, ist durch die Censur-Gesetzgebung des deutschen Reiches der römische Index, die Regeln und Constitution desselben in Deutschland recipirt worden? Erstlich ist in der erwähnten Gesetzgebung gar keine Rede von dem römischen Index, auch nicht die leiseste Hindeutung auf denselben; das deutsche Reich suchte vielmehr selbstständig dem Mißbrauche der Presse Schranken zu setzen; es ignorirte dabei gänzlich die von den Päpsten in dieser Hinsicht erlassenen Constitutionen. Erwägt man alles dieses, so muß ohne Zweifel behauptet werden, das Reich als solches habe nicht die mindeste Handlung gesetzt, wodurch eine Reception der römischen Index und der Regeln desselben begründet werden

könnte. Freilich sind die deutschen Reichstage und Kaiser nicht so weit gegangen, als die französischen Parlamente und Könige; sie haben nicht, wie diese für Frankreich, den Index und die Regeln desselben, als nicht vorhanden für Deutschland erklärt; sondern sie haben denselben ignorirt, sie haben in Ansehung der Presse eine unabhängige und selbstständige Gesetzgebung ausgeübt; sie haben aber dadurch die Nicht-Reception des römischen Index bewiesen.

Wenn nun auch gesetzlich und ausdrücklich der Index in Deutschland niemals recipirt worden ist; so wäre gedenkbar, daß derselbe stillschweigend und zwar durch Herkommen und Gewohnheit zur Reception gebracht wäre. Es konnte dieses leicht und natürlich durch die Bemühungen der Bischöfe geschehen, und zwar um somehr, da die Reichsgesetze diesen Bemühungen keine Schranken setzten, und die päbstlichen Constitutionen vielfach hierzu aufforderten und antrieben. Man vergleiche nur die zehnte Regel des Index und die früher erwähnte Instruction für denselben. Zufolge derselben wird wie dem Papste in der ganzen Kirche, so dem Bischofe in seiner Diözese, ein unumschränktes Censur-Recht über alle Bücher und Schriften, wessen Inhaltes sie auch sein mögen, eingeräumt; in dem Verletzungsfalle dieses Rechtes sollen die von dem Papste Leo X. auf der lateranensischen Synode bestimmten Strafen eintreten, und es werden sofort die Pressen und Buchläden der Aufsicht und Visitation des Diozesen-Bischofs unterworfen. Auf die Erörterung der Frage, ob die Bischöfe das ihnen von den Päpsten eingeräumte Censur-Recht mit stillschweigender Zustimmung der deutschen Reichsfürsten in Deutschland wirklich erlangt und ausgeübt haben, und sofort dadurch der römische Index mit seinem ganzen Zubehör in Deutschland sei recipirt worden, wollen wir uns durchaus nicht einlassen, weil diese Frage, wenn man die Dinge genau betrachtet, von keinem Intresse mehr ist; wir wollen zugeben, was einige eifrige Kurialisten gern behaupten mögen, der Index sei in Deutschland wie auch immer recipirt worden. Wir haben gesagt, die obige Frage habe gegenwärtig kein Interesse mehr. Die Gründe für die Behauptung sind folgende: möchten auch der Index, die Regeln und die Instruction desselben in Deutschland durch Herkommen und Gewohnheit recipirt worden sein; so sind sie auch gerade theils auf denselben Wegen, theils durch die Gesetzgebungen des Staates wieder abgeschafft worden. Denn welche Buchhandlung und Presse von Deutschland, wenn dieselbe sich auch

den Namen einer Katholischen geben sollte, wird gegenwärtig dem Bischofe das Aufsichts-Visitations-Recht über den Buchladen und die Pressen gestatten? Wer wird gegenwärtig dem Bischofe das Recht einräumen, die auf der Lateranensischen Synode von Leo X. bestimmten und in der zehnten Regel des Index bestätigten Strafen in Anwendung zu bringen, nämlich die ohne seine Censur gedruckten Schriften zu konfisziren, deren öffentliche Verbrennung zu veranstalten, die Schließung einer solchen Druckerei auf ein Jahr zu verordnen, und den Drucker mit einer Geldstrafe von hundert Dukaten zu belegen? Es liegt am Tage, daß dergleichen und ähnliche Censur-Verordnungen theils durch Herkommen und Gewohnheit, theils durch Landesherrliche Gesetze sind abgeschafft worden. Denn welche Laie unterwirft jetzt noch eine Druckschrift, falls dieselbe nur einen gelehrten Charakter in Anspruch nimmt, der bischöflichen Censur-Behörde? Wenn aber die Bischöfe die Schriften der Laien nicht mehr censuriren, aus welchem Grunde sollen sie denn berechtigt sein dennoch eine Censur bei den Schriften der Geistlichen zu fordern? Alle Kirchlichen Censur-Verordnungen kennen gar keinen Unterschied zwischen Schriften der Geistlichen und Laien, sie behandeln dieselben auf gleiche Weise. Auch darf und kann nicht behauptet werden, daß durch die Abschaffung der Kirchlichen Censur-Gesetze wesentliche Rechte der Kirche seien verletzt worden; die Rechte sind ihr nun entzogen worden, welche ihr waren beigelegt worden. Denn die Kirchlichen Censur-Gesetze verbreiten sich auch über Besitz und Eigenthum. Hierüber hat aber nicht die Kirche, sondern im Allgemeinen der Staat zu bestimmen. Hierzu kömmt ein anderer und höchst wichtiger Umstand. Eine gelehrte Schrift, welche gegenwärtig gerade zufällig in der Diözese eines Bischofs gedruckt wird, wird nicht allein für diese Diözese, sondern wenigstens für ganz Deutschland und nach Maaßgabe der Umstände für ganz Europa gedruckt. Warum sollte dieselbe gerade, weil sie in dem Kirchlichen Gebiete des Bischofs gedruckt wird, dessen Censur unterworfen werden müssen? Zudem könnte auch der Verfasser den Druckort außerhalb des Gebietes des Bischofes wählen, indem in dieser Hinsicht die größte Freiheit statt findet, und könnte sofort mit Leichtigkeit die bischöfliche Censur umgehen, ohne daß man ihn deshalb zur Rechenschaft ziehen dürfte.

Aber gerade aus dem Grunde, weil die bischöfliche präve-nirende Censur unzureichend befunden worden war; darum

haben die Päpste eine allgemeine sich über die ganze christliche Welt verbreitende postvenirende Censur angeordnet. Allein diese Censur ist niemals in dem Umfange, in welchem sie angeordnet und in einzeln Gebieten der Kirche ausgeübt wurde, in Frankreich und Deutschland anerkannt worden. Dieses ist auch aus den hinlängstlichen Gründen geschehen. Denn erstlich werden in jenen Censur-Verordnungen Staatliches und Kirchliches miteinander verwechselt und die Entscheidung darüber lediglich der Kirche vindizirt; sodann wird dadurch die gesammte Wissenschaft unter die Aufsicht der Kirche gestellt; endlich verbreiten sich aber diese Gesetze wiederum über Besitz und Eigenthum, worüber die Entscheidung, wie oben bemerkt wurde, lediglich dem Staate zukommt.

Allein, kann man ferner entgegnen, es ist allerdings wahr, daß die Kirchlichen Censur-Verordnungen den Päpsten und den Bischöfen in Ansehung der Presse Rechte zuerkannt haben, welche lediglich dem Staate zukommen können; deßwegen sind auch jene Rechte aus den vollgültigsten Gründen durch Herkommen und Gewohnheit und weltliche Gesetze abgeschafft worden. Dagegen wird man auch einräumen müssen, daß auch die Kirche bei dem großen Einflusse, den auch die Presse auf die Kirchlichen Mitglieder ausübet, nicht gleichgültig sein kann, daß sofort die Kirche berechtigt sein muß, alle in ihrer Sphäre erlaubten Mittel anzuwenden, um sich gegen den schädlichen Eindruck der Presse zu schützen; also auch zu diesem Zwecke die ihr zustehenden Strafen zu verhängen; also auch im äußersten Falle jemanden von der Kirche auszuschließen, oder mit der Strafe der Exkommunikation zu belegen. Was nun zuerst die hier in Rede stehende Strafe anbelangt, so sind im Allgemeinen die Kirchenobern, der Papst und die Bischöfe, zu deren Verhängung berechtigt; im Besondern aber nur in der durch die kanonischen Gesetze bezeichneten Fällen, insofern diese Gesetze noch nicht ihre rechtliche Kraft und Wirkung verloren haben. Nun ist aber das allgemeine Censur-Recht der Bischöfe längst außer Gebrauch gekommen. Zudem haben die Staaten die allgemeine Censur übernommen und mehre Verordnungen, wenn gleich verschiedene erlassen, und sowohl das öffentliche, wie auch private Wohl gegen den Mißbrauch der Presse zu sichern; dagegen haben die Staaten den Bischöfen die Censur der Schriften, welche ihnen der Natur der Sache nach zukommt, also die Censur der für den öffentlichen und privaten Gebrauch der Kirche bestimmten Schriften, belassen. Es steht

den Bischöfen nicht zu, über diese Beschränkung eigenmächtig hinauszugehen, also auch außer dem Bereiche ihrer Censur kirchliche Strafen zu verhängen. Alles dieses gilt noch in einem höhern Grade von dem römischen Index und den Regeln desselben! weil derselbe niemals gesetzlich promulgirt worden ist, weil man ihn niemals in Frankreich anerkannt hat, weil die Anerkennung desselben in Deutschland unerweißlich ist, weil er, falls er dieselbe auch erlangt haben sollte, sie wiederum durch Herkommen und Gewohnheit verloren hat, weil er endlich sogar in Oestreich unter die verbotenen Bücher gezählt wird. Wie soll denn die Kirche gar keine Mittel haben, dem Mißbrauche der Presse Schranken zu setzen? Allerdings, aber nicht die Mittel, welche sie vielfach in ihre Censur-Verordnung aufgenommen hat; sondern lediglich diejenigen, welche aus der Natur ihrer Aufgabe, der Förderung und Verbreitung der Religion und Sittlichkeit hervorgeht. Gleichwie wahre Religion und Sittlichkeit nur im Wege der Belehrung und Ueberzeugung gefördert und verbreitet werden kann; so können auch nur auf demselben Wege die Gefahren für die Religion und Sittlichkeit abgewendet werden. Wird darum die Aufgabe der Kirche von der Presse bedrohet: dann vertraue sie der unbesieglichen Gewalt der Wahrheit, und ergreife ungesäumt die geeigneten Mittel, die Wahrheit in die verwirrten und wankenden Gemüther wieder einzuführen, als da sind Belohnung, Ermahnung, wissenschaftliche Beweisführung und Polemik mit aller Berücksichtigung der Umstände und Verhältnisse geleitet von der christlichen Nächstenliebe, Weisheit und Klugheit. Sollte die Kirche diese Mittel verschmähen, oder der heilsamen Wirkung derselben nicht vertrauen, sollte sie mehr erwarten von Bannflüchen und Interdikten, dann dürfte es gewiß bedenklich um den Erfolg stehen!

(Schluß im nächsten Hefte.)

Skizze über den ertheilten Religionsunterricht an einem katholischen Gymnasium vom formellen und pädagogischen Gesichtspuncte aus. Von Cakker.

(Schluß.)

§. 3.

Gerade diese Classe ist es, welche vorzüglich bearbeitet werden muß, indem sie sich an die obern Classen, deren

Charakteristikon wissenschaftlicher Hauch genannt sein will, anschließt. — Die Stellung dieser zu den obern Classen leiht uns die Grundsätze, die unsere Disciplin nicht scheut. — Eine neue Ordnung der Dinge tritt ein. Der Lehrer, nach seinem früher berechneten Plane durcharbeitet mit den Schülern die ganze Disciplin von neuem, das Ganze jedoch bekömmt einen neuen Anstrich. Es fragt sich an dieser Stelle um das formelle Verfahren, das rein pädagogische kommt später zur Sprache. Es dreht sich Alles um den Halt und Werth der Begriffe herum, indem darin das Element des Wissenschaftlichen ruht. Die Frage über den Halt und Werth der Begriffe hat die Psychologie ex professo zu befriedigen. Jedoch wollen wir nicht vernehmen lassen, auf dieser Classe die Psychologie zu lehren. So versteht man uns nicht: — wohl aber, daß alles Lehren und alles Lernen eine psychologische Grundlage habe. Selbst in Serta wird die Psychologie nicht vernachläßigt, nur schlägt man sie nicht in todte Formen. Da, wo man sich um die Entstehung und Fortbildung der Vorstellungen und Begriffe genügende Rechenschaft gibt und sich dieser Entstehung und Fortbildung bewußt wird, stellt man sich Etwas psychologisch vor, begreift das Etwas psychologisch. Da nun auf dieser Classe das Bewußtsein vorzüglich geläutert werden soll, so muß mehr, denn gewöhnlich, die Seite der Disciplin besehen werden, woran und wornach diese Läuterung Halt hat. —

Welch ist diese Seite unserer Disciplin? — Darauf weis't der natürliche Eingang in die Offenbarung hin; dieser Eingang beginnt mit der natürlichen Offenbarung. — Hier müssen die Kräfte der Geister versucht und geübt werden, um den Zweck dieser Einleitung gewahren und fühlen zu lassen. — Welch ist dieser Zweck? Kein anderer, als die Sehnsucht nach der Kunde aus einer höhern Welt anzufachen; diese Sehnsucht wird in dem Grade sich steigern, in dem die Fragen, aus dem Drange des Herzens erzeugt, unbefriedigt bleiben. — Das Viel und Wenig, welches der philosophischen Disciplin entlehnt wird, bemißt der umsichtige Lehrer nach der Bildungsfähigkeit der Schüler; nur der eine Grundsatz leitet: „keine Fragen anzuregen, die sich noch nicht abthun lassen, denn besser ist, keine Bedürfnisse haben, als nicht befriedigen können." Die Philosophie, die hier Glück macht, ist die des sogenannten gesunden Menschenverstandes, gesäubert von einer unzeitigen Scepsis; Historisches geht dieser ruhigen Scepsis ruhig zur Seite. Sobald nun der Lehrer

auf positivem Boden ruht, arbeitet er auf gewissenhafte Ausscheidung der empirischen und nicht empirischen Vorstellungen und Begriffe hin, das zu Anfang Gesagte occupirt auch hier Anwendung. Der Lehrer ordnet die Disciplin systematisch, ohne jedoch eine Methodenlehre anzukünden. Für solch eine Lehre reicht einestheils nicht aus die Receptionskraft der Schüler, andertheils begleitet diese Lehre etwas Mißliches, und das ist? — Der Schüler, noch zu unreif, Form und Inhalt strenge auszuscheiden, kommt in die Gefahr, sich mehr an die Außen-, denn Innen-Seite anknechten zu lassen; diese Gefahr ist groß, indem sich ja eher die Schale, denn der Kern zeigt. Ferner müssen wir ja förderst die Schale beißen, um den Kern zu greifen, und das All' ist nach den Gesetzen des Geistes nothwendig. — Ist der Schüler an die Form gebannt, die sich in dem einen Kopf so, und in dem andern so gestaltet, so wirft er auch die Sache mit der Form weg, und vergißt leicht, daß Gott für die Sache stehe. — Die Sache ist so natürlich. — Der Lehrer bietet treu die Sache geordnet, geregelt nach seinem gefügten Kopfe, mit dieser Sache ergibt sich Form und Methode. Also kein Zuschneiden der Form oder Methode hat hier was Gutes, der Lehrer, der lehrt, ist Form oder Methode, wenn er nur gründlich lehrt. Der Schüler, der den Lehrer begleitet, eignet sich unter dieser Voraussetzung eine Methode an, die natürlich ist, und, weil sie es ist, sich in seinem Geiste occupirt. —

Diesem Satze verbitte ich die Anwendung auf höhere Studien und gewissermaßen auf obere Classen; eine Gymnasial-Schule schwebt mir vor Augen. — Diese Rücksicht thut in dieser Schule Noth, damit nicht ἔκθρωμα erfolge. — Erfahrungslose Lehrer leiden in der Regel an dieser Stelle Schiffbruch; da sie sich selbsten lieber, als von den Schülern hören lassen wollen, so tragen sie vor, ohne Rechenschaft von den Schülern zu fordern. Vergl. §. 2. —

Das Lehrmaterial wird nach dem Lesebuch vorab bezeichnet; die nun folgende Kunde theilt sich unter Vortrag und Examiniren. Das Examiniren läßt die Lücke fühlen, das Geschäft des Lehrers ist, diese Lücke auszufüllen, oder ausfüllen zu lassen. — Die Regel hat sich bereits in der Anwendung bewährt, daß man die Schüler anleite, in logischer Ordnung Sätze zu entwicklen. Diese Entwicklung bürgt für die Consequenz des Kopfes, oder — mit Rücksicht auf die Aufgabe der Schule — fördert die Entwicklung des

Kopfes; denn nichts klingt in der Schule so widerlich, als alle Fragen mit Ja und Nein abthun zu hören; das Wie und Warum darf nie verschwiegen bleiben. Diese Fragen über das Wie und Warum sind zwar einfach, indeß inhaltsschwer. Auch sind's gerade nur diese Fragen, welche den Geist des Wissenschaftlichen athmen lassen. In diesem Geiste und nach diesen Grundsätzen wird die ganze Classe formal bearbeitet, die nach den frühern §§. gezeichneten Grundsätze greifen durch, die Anwendung gestattet Modifikation. — Damit die Disciplin vielseitige Bewegung habe, wechselt die historische mit der rationellen Seite der Disciplin ab, die hl. Schrift dient als Grundlage, an diese schließt sich die Sprache der Kirche von ihrem einheitlichen Standpunkte an, und die Sprache des verbürgten, mündlich überlieferten Gottes Wortes. — Auf dieser Classe, so wie auf den weiter hinausgerückten Classen, hat die abwechselnde Lesung der hl. Schrift die Anwendung: „Dogmatische Sätze werden zur concreten Anschauung erhoben, das exegetische Element bleibt nicht unberührt, die praktische Seite der Disciplin wird durchweg vorgekehrt sein." Alles wird jedoch bei dieser Lesung so eingerichtet, um das Vorgefundene zu einer Einheit und zu einer, der Disciplin angehörigen Ordnung sich gestalten zu lassen. Sind diese Grundsätze verwirklichet, so wagen wir den Schritt auf obere Classen. — In welcher Weise finden wir uns dort wieder? Diese Frage appellirt an

§. 4.

Ein eignes Selbstgefühl trägt der Schüler auf diese Classen, jedoch ist Sorge zu tragen, daß dasselbe von wissenschaftlicher Demuth geleitet werde. Die formelle Seite unf'rer hl. Disciplin gestaltet sich ein wenig anders, und du, Lehrer, fragst nach dem Andern. — Auf dieser und der Abschluß-Classe hat zusammenhängender Vortrag Ort und Stelle. — Das Wort besagt viel, die Deutung des Wortes ermangelt nicht.

Hier machen wir keine Scheidung, uns auf das über die getroffene Classifikation Gesagte berufend. — Dagegen zeichnen wir den Geist des Unterrichtes; über die leibhafte Theorie hat Praxis zu richten. —

Zusammenhängender Vortrag gewinnt für den Schüler an Reiz, der wenigstens vier Jahre in dieser Disciplin mit Fragen gedrückt wird; „in dieser Disciplin", über die für andere abgemessene Methode steht uns hier keine Entscheidung zu. — Eine solche Entscheidung modificirt sich auch unter anderer

Beschaffenheit der Disciplin. — Das ewige Fragen bringt auf die Dauer nur Alles auseinander, nichts zusammensetzend, Alles zerfleischend. — Freilich ist das Zusammensetzen was Leichtes, sobald das Zusammengesetzte in seinen Theilen gesehen; allein offenbar gefällt für gereiftere Geister der Fluß der Rede. — Wenn auch für diese Classen der Vortrag zusammenhängend fortgleitet, so läßt doch diese Lehrmanier eine zweckmäßige Modifikation erwünschen. — Eine solche besteht in der mitunter eingeleiteten Unterbrechung mit Fragen, einmal an den Stellen, wo's Gefahr läuft, nicht wohl verstanden zu sein, dann, wo die erforderliche Spannung von Seiten des einen oder andern Schülers nachläßt; erstere Rücksicht leitet von neuem den Gedankenproceß ein, diese nöthiget von selbsten zur Aufmerksamkeit nach dem nach den frühern §§. Gesagten; die auf diesen höhern Classen modificirende Anwendung wird in dem folgenden Absatze eigends besprochen. Hier tritt ferner alles das, was in Tertia von weitem präparirt wurde, mehr sichtbar und mit Absicht geleitet, hervor — eigene Entwicklung der Ideen von Seiten des Schülers und gerechtfertigter Methodengang von Seiten des Lehrers. — Da für beide Classen, Secunda und Prima, für jede in der Regel zwei Jahre anberaumt sind, so wird darnach die Ausführlichkeit der Disciplin zugemessen; nur fällt das aus, was das kirchengeschichtliche, archäologische, psychologische und philosophische Studium über den Standpunkt der Schule hinaus berührt. — Da für diese Hülfsstudien die Zeit dürftig zugeschnitten ist, so kann auch nur an das Nichtzuentbehrende gedacht sein, mehr bei einschlagenden Stellen der Disciplin, denn ex professo, occupiren sich diese begleitenden Studien eine Stelle. —

Den Cursus für die Disciplin bemißt der Lehrer der Art, daß für den zweijährigen Primaner nochmal eine übersichtliche Diskussion der ganzen Disciplin nach ihrem geistigen Connexus gegeben wird. — Die h. Schrift des N. Testam. wird in den letzten Jahren nach ihrem vorzüglichsten Inhalte gelesen und erklärt, weniger die Auswahl modificirt. Diese Lesung ist sehr willkommen, denn so kommen die fixirten Sätze zur concreten Anschauung. — Auch drängt sich das exegetische sprachliche und das sprachliche exegetische Element, das die hl. Schrift reicht, als vollkommenen Anbindepunkt mit der äußern Seite der Profan-Studien auf, ein nicht unerheblicher Vortheil, indem so das Studium der übrigen Disciplne sich mit der Religionsdisciplin sühnend die Hand

reicht und diese denselben eine hl. Weihe aufdrückt. — Mit diesen §§. schließt unsere Skizze ab, insofern die formelle Seite der Disciplin in Betracht kommt; die rein pädagogische wird in den folgenden §§. designirt.

§. 5.

Damit der Lehrer die ihm gestellte pädagogische Seite seines Amtes ausfülle oder erschöpfe, kann er Eines nicht entbehren, und dieses Eine ist — Vertrauen, das der Schüler dem Lehrer schenkt. — Worin besteht dieses Vertrauen? Der Schüler muß überzeugt sein, der Lehrer könne und wolle alles Gute für ihn verwirklichen; wo diese Ueberzeugung abgeht, da stockt die ganze pädagogische Geschichte. Der Grund hievon springt in die Augen, mehr noch im Gange unf'rer Diskussion. Allein auch hier zeigt sich der Knote, mit dessen Lösung der Erzieher von Morgen bis Abend schwitzet, hier und das ist der Stein des Anstoßes für Lehrer und Schüler. Zuerst das Allgemeine, dann das Spezielle, um, obgleich auf einem scheinbaren Umwege sich Alles zur Totalanschauung gestalten zu lassen. So viel ist gewiß, wenn der Lehrer alles Gute im Auge hat, Alles auf's Gute einleitet, fehlt das Vertrauen, er wird vom Schüler verkannt, und trete er auch auf im Geiste und der Kraft Christi. Ein solcher Lehrer nutzt wenig für die moralische Weltordnung. Das Warum? Die pädagogische Seite thut sich vor Allem kund in dem Strafen und Belohnen und in der Auswahl und Anwendung der strafenden und lohnenden Mittel. Da ein vernünftiges Strafen Schuld und ein vernünftiges Belohnen Verdienst unterstellt, so muß vorab von Seiten des Erziehers Alles darauf berechnet werden, Schuld und Verdienst nach der Wahrheit zu würdigen, so daß das Urtheil des Erziehers über Schuld und Verdienst, über Strafen und Belohnen, so viel wie möglich, in's Bewußtsein des Schülers recipirt werde. Wird diese Abschätzung verfehlt, so lassen sich Folgen berechnen. Wird nämlich die Schuld und damit die Strafe zu hoch gesteigert, so gewinnt der Erzieher den Anschein eines Scharfrichters, der Schüler fühlt sich gekränkt, der Wille beugt sich nur aus Zwang, das gute, beste Wort tönt bald aus, indem sich Geist und Herz verschließen. Mit Rücksicht auf die Mitschüler des Gestraften fühlt sich nicht weniger der Erzieher in einer peinlichen Lage, indem er leicht den Schüler veranlaßt, seine Schuld und Strafe nach der Schuld und Strafe der

Mitschüler abzuwägen; er, der Erzieher, wird in diesem Falle leicht der Partheilichkeit beschuldigt. Wird der Schüler über Gebühr, sei's mit Wort oder That, belohnt, so wird er eitel, selbstgefällig, wackeres Streben sinkt entweder oder artet zu einem ungeregelten Ehrgeize aus; gegen Andere wird der Keim zur Anmaßung, zum Trotze, zur Beleidigung und Lieblosigkeit gelegt. — Wenn nun auch nicht immer diese Richtung in einem hohen Grade in die Seele des Schülers ein- und durchgreift, so schirmt dagegen in der Regel nur das Gemüth des Schülers; rein psychologisch dehnt sich allemal diese Richtung fort. Mit Rücksicht auf diese untergestellte Erscheinung ergeben und empfehlen sich zwei Grundsätze, deren Anwendung nie ohne Erfolg sein wird: „Sei beim Lohnen und Strafen gerecht!" „Strafe eher unter der Schuld!" Die glückliche Anwendung dieser Sätze geleitet durch zwei Extreme auf einen Mittelweg hin, wie aber? — Nach dem ersten Grundsatze beugt der Erzieher vor Allem vor, nicht über die Schuld hinaus zu strafen, indem nichts so sehr den Schüler empört, als unrecht gezüchtiget zu werden, zumal, wo er, was er leicht wähnt, die Mitschüler schonender behandelt, gewahrt; der Erzieher belohnt nach Verdienst, wobei er sich hütet durch zu reichlichen Lohn, dem kühnen Ehrgeize und frechen Stolze das Wort zu sprechen, sich nicht weniger hütet, die Consequenz in dieser Verfahrungsweise: Alle ohne Ausnahme, zu verletzen; diese Consequenz erläßt in keiner Weise ein gerechtes Verfahren. — Subtiler noch ist die Sache beim Diktiren der Strafen, indem das Strafen mehr noch denn das Belohnen den Sinnenmenschen erschüttert, und jenes peiniget, dieses wenigstens dem Ehrgefühl zur Seite steht. — Liebe muß sonach die Ruthe begleiten *). — Aber keine unverstandene Liebe; keine Strafe hat Statt, ohne daß der Grund der Strafe angegeben werde. — Denn wo die Strafe bessert, gewahrt und fühlt der Schüler selbst den Grund der Strafe im Bewußtsein der Schuld, widrigenfalls zügelt nur Furcht und Schrecken, die so lange der Leidenschaft Stillschweigen gebeut, als das Auge des Erziehers wachet. — Aber auch hier schweigt nicht mal die Leidenschaft, sondern wagt nur nicht den Ausbruch, innerlich fühlt sie sich frei und bewegt sich frei.

*) Vgl. II. Tim. II. 25 und 26.

§. 6.

Obgleich diese Grundsätze die ganze Schule bereichen dürfen, so muß doch die Anwendung derselben mitunter modificirt werden, diese Modifikation erläßt nicht die Beschaffenheit, das Alter und der Entwicklungsgang der Schüler; Neigung, Gewohnheit, Charakter, Anlage u. A. — Alles das wirft das Auge des Erziehers nach verschiedenen Richtungen hin. — Da viele Ausbrüche der jugendlichen Seele das Schulgesetz schützt, so z. B. gegen ungeregelte Lebhaftigkeit, Leichtsinn, Trägheit, und gegen andere Abnormitäten, so kommen diese Richtungen, insofern sie nicht die sittliche Richtung unmittelbar verkehren, so ganz besonders nicht in Anschlag, indem wir voraussetzen, daß der Religionslehrer gelegentlich dem Schulgesetze aus religiösen Gründen höhere und heil. Weihe leihen werde. — Aber andere Fehler, die moralische Schuld tragen — Verletzung der Menschenliebe, Neid, Eigennutz, Geiz, Einbildung, Stolz u. a. treffen indirekte Züchtigung beim Vortrage der Disciplin. Kurz, unter Letzteres gehört alles das, was durchweg im innern Menschen verwüstet, unter Ersteres, was nach Außen hin störend eingreift. — Wir heben nun Grundsätze hervor, nach welchen wir die Morallehre in die Schule eindringen lassen; einige sind nach den §§. 2 und 3 angedeutet, hier folgt eine genauere Entwicklung derselben. Für die Anwendung modificiren wir dieselben nach zwei Abtheilungen der Schule; mit Tertia schließt die erste, mit Prima die andere ab. — Also mit Rücksicht auf die erste Abtheilung der

§. 7.

Es wurde in den §§. 2 und 3 nicht unbemerkt gelassen, daß in unsern gewöhnlichen Lehrbüchern mit Recht, ob der Vielseitigkeit des Stoffes, Glaubens- und Sittenlehre auseinander geschieden würden; der äußere Grund um die für den Schüler mögliche und für den Lehrer nothwendige Einheit in der Auffassung und Darstellung der Sache festzuhalten. Da dieses Gesagte die formelle Seite der Disciplin berührt, so dient diese Erinnerung hier blos als Connexpunkt. Die jetzige Sache.

Der Lehrer entwickelt vorab das Wort Gottes zum Verständnisse, ist dieses Verständniß gelungen, so entladet er selbst sich des erhebenden Eindruckes, jedoch gelegentlich und kurz. — Darauf leitet der Lehrer die Frage allgemein, an Alle, ein: „Welche Gedanken hat diese oder jene Lehre in

euch hervorgerufen, euch abgenöthiget?" — daß er die Frage an alle Schüler der Classe stellt, erzielt, nun alle zum Nachdenken und zur Anwendung des Gegebenen auf sich selbsten zu veranlassen; jedoch erst nach einer gewissen Pause dringt er auf Erwiederung der Frage. — „Nach einer gewissen Pause", eine Nebenbestimmung, der Etwas zum Grunde liegt. — Das Etwas: werden von einem Schüler Fragen, welche einen bedeutenden Inhalt haben, vorschnell erlediget, so greift die formelle Seite der Disciplin zu wenig durch, auch nicht die bildende; nur eine wohl in der Psyche gereifte Idee kann sich der Macht auf den Wellen bemeistern. Gelingt indeß die vorschnell geliehene Antwort, so war dieselbe bereits vor der Anregung der Frage fertig, und nichts ist von neuem zur Geistesentwicklung geschehen; wenig hat der Lehrer als solcher genutzt, weil er nicht gebildet hat. Während dieser gestellten Frage bis zur Antwort ruht der Lehrer selbst, in sich selbst rückkehrend und reflektirend, selbst mit Gefühl und Ausdruck die Kraft des Gottes Wortes in sich abprägend. Nun befragt er den Einen oder Andern um das Ergebniß seiner Selbstprüfung. Nicht legt er's darauf an, den Schüler zu einem Selbstgeständnisse zu nöthigen; denn welcher Schüler möchte zu seinem Frommen sich als einen öffentlichen Büßer vor der Schule darstellen?! Nein, die Casuistik soll und wird sich der Schüler vor sich selbsten bilden; aber auch der Lehrer wird, obgleich auf eine versteckte Weise, nun fernerhin dem Vortrage einen casuistischen Anstrich geben. Aber wer soll diese Casuistik, d. i., die das Leben und die vielfachen Verzweigungen des Lebens berührenden Grundsätze praktisiren? Der Lehrer. —

Jedoch darf hier eine umsichtige Tactik nicht fehlen; wohl hüte sich der Lehrer, als eigentlicher Erzieher, einzelne, frisch vorgekommene Fehlgriffe des Einen oder des Andern zu züchtigen, wenn das erregte Scandalum diese Züchtigung nicht erfordert, dieses, um ohne Noth nicht das Ehrgefühl zu kränken. Eine Ausnahme von dieser Weisung muß in dem Falle zugestanden werden, wo wahrscheinlicher Weise das Scandalum fortwirkt. — Mancher deutet diese Manier als übertriebene Zartheit und Schonung, wenigstens der rigoröse, für Schulbänke mehr, denn fürs Leben, zugeschnittene Lehrer; nein, was man so darstellt, so rügt, als träfe die Rüge die Gesammtheit der Schüler und Schule, obgleich der Einzelne oder Einzelne das Wort der Rüge fühlen sollen, solch ein Wort hat selbstrichtende Kraft. Vgl. unter A. §. 5. — Diese

Erziehungsmethode ist wenigstens natürlich, wie aber? — Im entgegengesetzten Falle reift nicht einmal die Selbstreflexion, indem sich der Schüler sagt: „Ei, das geht mich nicht an!“ — Ferner keimt in diesem Falle die Schadenfreude, oder, der vorfindliche Keim entwickelt sich bei den Meisten — gereift, mit der Aeußerung sich ankündigend: „O, das ist dem mal gut!“ — Nach allem diesem wird der Lehr- und Erziehungssatz laut: „Der Lehrer lebt und webt in der Schule als Lehrer und Erzieher und als Schüler nach dessen Neigung, Anlage u. A.; mit den Schwachen ist er schwach, mit den Starken stark.“ Der psychologische Erzieher — ein anderer hat auf diesen Namen kein Recht — bearbeitet zugleich nach diesen Grundsätzen die nach §. 6. angedeuteten, natürlichen Richtungen der Schüler, um dieselben in das Gebiet der christlichen Freiheit zu bannen. — In welcher Weise? Um diese Frage kümmert sich nicht unser Thema. Nun zu obern Classen vom gegenwärtigen Gesichtspuncte aus. —

§. 8.

Dieser §. wird kurz zusammengedrängt, indem die besprochenen Grundsätze mit wenig Modification auch auf diesen Classen durchgreifen. — Die genannte Casusstelle hat jedoch weniger Anwendung, in der Voraussetzung, daß die Schüler sich dieselbe zu bilden im Stande sein werden, dagegen werden an den Stellen, wo sich Glaubens- und Sittenlehren die Hand bieten, durchweg moralische Reflexionen eingeschoben; es sind die Stellen, wo die moralischen Forderungen auf den Grund einer Lehre einen natürlichen Connexpunct finden. — Die moralischen Reflexionen sind kurz, jedoch um so ernster und eindringender, jemehr ungezwungenen Halt sie sich auf den Grund einer Lehre occupiren. — Die einschlagenden Stellen der h. Schrift kommen bestätigend hinzu, um der begründeten Forderung neuen Ausdruck und eine neue Weise zu leihen. — Auch diese gewinnen in dieser Stelle und in dieser Ordnung an Eindringlichkeit, indem ihr gebietendes Wort zugleich den Grund des Gebotes vernehmen läßt. —

Alle diese in den §§. aufgezeigten Grundsätze haben wir mehre Jahre angewandt, und, wie wir meinen, dadurch das Mißverhältniß, das sich so leicht beim Vortrage der Religionsdisciplin und Profanwissenschaften herausstellt, beseitigt. — Ist uns das gelungen, so war nicht vergebens die Mühe, welche wir unserer h. Disciplin geschenkt haben. —

Köln. Am 2. Nov. Nachmittags fand die Beerdigung des am 30. Okt. hier verstorbenen Herrn Victor Deodat Franz Joseph Freiherrn von Beyer, ehemaligen Capitulars und Kellners der freiadeligen Prämonstratenser-Abtei Hamborn, Jubelpriesters und Ritters des rothen Adlerordens dritter Klasse, Statt. Geboren 1764, theilte er mit seinem Zwillingsbruder, dem Hochwürdigsten Weihbischofe der Erzdiözese Köln, Herrn Carl Adalbert Freiherrn von Beyer, Propste des Kölnischen Metropolitan-Domcapitels ꝛc., von frühester Jugend an in seltenster Weise fast alle bedeutenden Lebensverhältnisse: an einem und demselben Tage legten die Brüder 1784 in der genannten Abtei die Gelübte ab, an einem und demselben Tage wurden sie 1787 in Köln Priester, und lebten ungetrennt, auch nach Auflösung der Abtei, in wahrer Bruderliebe und gänzlicher Gleichförmigkeit der Gesinnung. Als der hochgeehrte Carl Adalbert bei der Wiederherstellung des Erzbisthums als Weihbischof im Jahre 1825 nach Köln berufen wurde, folgte ihm der Zwillingsbruder auch hieher, und die herzinnige Uebereinstimmung der ehrwürdigen Greise, die sich überall, im geistlichen Berufe wie im öffentlichen Leben, kund gab, gewährte stets einen wahrhaft rührenden Anblick. Diese gewiß merkwürdige und seltene, gleichmäßige Lebenswanderung wollten die Mitglieder des hohen Metropolitan-Domcapitels in schöner und bedeutsamer Weise dadurch würdigen, daß sie dem Hochwürdigsten Herrn Weihbischofe das Anerbieten vortrugen, die Leiche seines verewigten Zwillingsbruders in die für die Mitglieder des Domcapitels bestimmte gemeinschaftliche Gruft auf dem städtischen Kirchhofe beisetzen zu lassen, auf daß die körperliche Hülle derer im Tode vereinigt bleibe, die im Leben ein so edles, als erhebendes Beispiel brüderlicher Eintracht gegeben haben. Das Andenken des Hingeschiedenen, der, wie in seinem ganzen Leben, so im Sterben, ein Muster stiller und wahrhaft priesterlicher Tugend war, wird noch lange im Herzen der Gleichgesinnten und in dem Danke der Armen fortdauern. — Gottes Trost und Stärke möge mit dem nun vereinsammt Zurückgebliebenen sein, damit er der Liebe und Verehrung seiner Diözesanen noch lange erhalten bleibe!

Erklärung.

Die kathol. Kirchenzeitung von Dr. Höninghaus beschuldigt in Nummer 103 v. J. den Verfasser des Aufsatzes über

das Sacrament der Taufe im 27. Hefte dieser Zeitschrift, eine ketzerische Lehre in Beziehung auf die Natur der Erbsünde vorgetragen und vertheidigt zu haben. Diese Beschuldigung ist durchaus ungegründet und falsch, und beweiset nichts als entweder die beschränkten theologischen Kenntnisse oder die Verleumdungssucht ihres Urhebers. Was ich (der Unterzeichnete ist der Verfasser jenes Aufsatzes) über die Natur der Erbsünde lehre, hat vor mir gelehrt 1. Augustinus lib. 2. de peccat. merit. et remiss. cap. 4.; 2. Petrus Lombardus lib. 2. Sentent. distinct. 30 et 32.; 3. Bonaventura lib. 2. Sentent. dist. 30. art. 2.; 4. die Konfutatoren der Augsb. Konfession: Eck, Cochläus und Wimpina, 5. Estius lib. 2. Sentent. dist. 30 §. 9.; 6. Ildephons Schwarz im zweiten Theil seines Handbuchs der christlichen Religion; 7. Marian Dobmayer Institut. theolog. tom. 7. pag. 52.; 8. Franz Geiger im ersten Bande seiner gesammelten Schriften (Flüelen 1823) S. 178—180, und im zweiten Bande (Altdorf 1828) S. 272—274; und 9. Frint in seinem Handbuche der Religionswissenschaft II. Thl. II. Bd §. 217, 218 u. 219. *). Die Beschuldigung der Ketzerei in Bezug auf jenen Gegenstand trifft also nicht mich allein, sondern auch die genannten bewährten Theologen, von denen zwei sogar als Heilige in der Kirche verehrt werden. Ich kann mich nur freuen, in so guter und orthodoxer, ja heiliger Gesellschaft von einem anonymen Skribenten, dem es vielleicht schwer fallen dürfte, seinen Namen zum Besten zu geben, verketzert zu werden. Herr Pfarrer Schumacher übrigens, worauf dieser Skribent sich als auf eine Autorität beruft, wird in dem 29. Hefte dieser Zeitschrift eine — wie ich hoffe — nicht aus der Luft gegriffene Antwort auf seine Invektiven finden.

Trier am 17. Januar 1839.

(gez.) Joh. Jos. Rosenbaum,
Prof. der Dogm. im Bischöflichen Seminar.

---

*) Hiermit widerlegt sich auch die Behauptung in dem Artikel aus Bonn in der gedachten Kirchenzeitung Nr. 3. d. J., daß jene Lehre eine eigenthümlich Hermesische Ansicht sei. Wenn der Verfasser dieses Artikels sich die Mühe geben will, die oben angegebenen Stellen zu lesen, so wird er auch darin die Belehrung finden, daß mit jener Ansicht von der Erbsünde und der heiligmachenden Gnade, wie diese in dem besprochenen Aufsatze vorgelegt worden, die geistige Wiedergeburt durch die Taufe, was er durchaus in Abrede stellt, wohl Statt

Erklärung.

Die kathol. Kirchenzeitung des Dr. Höninghaus enthält in ihren (mir erst jetzt — in der Mitte des Januars — zu Gesichte gekommenen) 97. Nr. v. J. einen von Coblenz aus datirten und, wenigstens in Bezug auf mich, mit mehren groben Unrichtigkeiten durchflochtenen Artikel. Hierin ist Rede von einem „gewissenlosen Unfug," der in dem Trierischen Seminar getrieben worden sein soll und darin bestanden habe, daß bis jetzt in demselben noch immer nach hermesischen Grundsätzen vorgetragen worden. Unstreitig müssen die Grundsätze, die bisher in hiesigem Seminar vorgetragen worden, entweder geradezu unkatholisch sein, oder doch die katholischen Dogmen am Ende in ihren Folgen untergraben, wenn diese harte Beschuldigung Grund haben soll. Da ich mir nicht bewußt bin, solche Grundsätze vorgetragen zu haben, so muß ich den Einsender des besagten Artikels und auch den Redacteur der kathol. K.-Z., Herrn Dr. Höninghaus, der durch die Aufnahme dieses Artikels in sein Blatt die Verantwortlichkeit dafür übernommen hat, auffordern, und fordere beide hiermit wirklich auf, mir folgende Fragen zu beantworten: 1) Habe ich in meiner bisherigen Stellung als Lehrer der Dogmatik verwerfliche und von der Kirche wirklich verworfene Lehren vorgetragen, und welche? 2) Habe ich auch nur in Schulmeinungen je etwas aufgestellt, was nicht auch von den bewährtesten Theologen und schon von den Kirchenvätern gelehrt worden wäre? Und da über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung heutzutage so viele Irrlehren im Umlaufe sind, Einige der Vernunft alles überweisen und dem Glauben nichts überlassen, Andere dagegen dem Glauben alles vindiciren und der Vernunft nichts überlassen, so muß ich die Frage stellen: 3) Habe ich nach der einen oder andern Seite hin je eine Irrlehre vorgetragen, und welche? In Bezug aber auf die Vermögenheit der Vernunft an sich, worüber in unsern Tagen eine Menge der krassesten Irrthümer, die sich sogar als ächt katholische Lehren geltend machen wollen, aufgetaucht sind, muß ich abermals die Frage stellen: 4) Kann der Mensch, der seinen natürlichen Fähigkeiten überlassen und mit allen Hülfs-

---

findet. Zugleich erlauben wir uns, ihn aufmerksam zu machen, daß er, wenn er Lehren Anderer anführen oder über dieselben behaupten will, im ersten Falle die Lehren nicht verstümmele und im zweiten Falle der Wahrheit getreu bleibe. —

mitteln versehen ist, welche ihm die gesellschaftlichen Verhältnisse zu seiner geistigen Entwickelung darbieten, bloß durch die Kraft seiner Vernunft und ohne die Hülfe des Glaubens zur Erkenntniß Gottes gelangen oder nicht? Und wenn ich diese Frage bejahe, wie ich das wirklich thue, verfalle ich dann in eine Ketzerei?

Ich stelle es dem anonymen Einsender jenes Artikels, so wie dem Hr. Dr. Höninghaus anheim, bei allen meinen bisherigen Zuhörern, deren Zahl nicht unbedeutend ist, die genaueste Nachfrage über meine Lehre zu halten. Beide werden aber auch wissen, welches Prädicat ihnen gegeben werden muß, wenn sie nicht nachweisen, daß und welche verdammliche und von der Kirche wirklich verdammte Lehren ich in den genannten Beziehungen meinen Zuhörern seit beinahe zwölf Jahren vorgetragen habe.

Trier, 17. Januar 1839.

(gez.) Joh. Jos. Rosenbaum,
Prof. der Dogm. im Bischöflichen Seminar.

Baden. Freiburg den 22. Oktob. Der Hr. Pastor Bartz zu Hilbringen, im Kreise Merzig, Regierungsbezirk Trier, erließ unterm 11. August d. J. folgendes Schreiben an den Herrn Domkapitular, Professor Dr. Hirscher hieselbst (Matth. III.):

Sr. Hochwürden, Hochwohlgeboren Herrn Johann Baptist von Hirscher, Doktor und Professor der katholischen Theologie an der Universität zu Freiburg. — Hochwürdiger Herr Professor! So eben habe ich Ihre im Jahr 1821 herausgegebene Schrift: Missae genuinam notionem etc. durchgelesen. Mit gespannter Erwartung und geängstigtem Herzen hatte ich dieselbe zur Hand genommen, da mir vor mehreren Jahren schon von zwei meiner Professoren gesagt worden war, daß Sie darin die Messe nicht als Opfer anerkenneten.

Die ganz außerordentliche Liebe und Hochachtung, welche ich stets gegen Sie trug, obschon ich Sie nur aus Ihren Schriften kenne, machte mich immer glauben, es sei Ihnen zu wehe geschehen. — Nachdem ich die lateinische Abhandlung gelesen hatte, legte ich das Buch weg, mich selbst fragend, ob das obige Urtheil richtig sei. Ich wagte noch durchaus nicht, es auszusprechen. Bei mir überwogen noch die Gründe, daß Sie den Glauben an das Meßopfer nicht

aufgegeben hätten, die entgegengesetzten. Als ich aber die deutsche Einleitung zur Beilage und diese selbst gelesen hatte, war leider aller Zweifel mir benommen. — Also haben Sie wirklich das vorzüglichste Dogma, durch welches Katholiken und Protestanten getrennt werden, aufgegeben, da nicht nur die auf der ganzen Erde verbreitete lernende, sondern auch die mit Unfehlbarkeit lehrende Kirche dieß als Dogma festhält, respective entschieden hat (Trident. Sitz. 22 besond. Kan. 1, 3, 4).

Ach lieber Herr Professor, wie herzlich würde ich Ihnen danken, wenn Sie mir aus dem Schriftchen selbst zeigen wollten, daß ich über Ihre Rechtgläubigkeit in grobem Irrthum sei; oder wenn Sie mir versicherten, daß Sie seit 17 Jahren zur Lehre der katholischen Kirche zurückgekehrt seien. Verachten Sie doch dieß Schreiben nicht; denken Sie, wie leicht könnte sich hier das Wort des Heilandes bewähren (Matth. 11, 25): „Ich preise Dich, Vater, Herr Himmels und der Erde, daß du dieses vor den Weisen und Klugen verborgen, den Kleinen aber geoffenbaret hast.“ — Gebe doch der liebe Gott, daß ich eine erwünschte Antwort von Ihnen erhalte, damit meine frühere ganze Hochachtung zu Ihnen zurückkehre; die Liebe dürfte sich ja nicht vermindern. — Hilbringen den 11. August 1838. Seien Sie im Herrn gegrüßt von Ihrem ergebensten Bartz, Pastor (Versucher).

Derselbe erhielt darauf folgende Antwort:

Freiburg, den 13. Oktober 1838. Hochwürdiger Herr Pastor! Es ist mir sehr leid, daß ich Ihrem Herzen Betrübniß verursacht habe, um so mehr, weil es Ihr Wohlwollen gegen mich ist, und Ihre Theilnahme für mich, was Sie in Kümmerniß versetzt hat.

Was nun aber den Gegenstand Ihrer Besorgniß ausmacht, so habe ich zwar das Büchlein quaestionis nicht bei der Hand, und kann also nicht ermessen, welche Ausdrücke Sie zu der Ansicht, daß ich das heil. Meßopfer geläugnet habe, verleitet haben möchten. Indessen kann ich Ihnen die Versicherung ertheilen, daß es mir nie in den Sinn gekommen ist, das heil. Meßopfer läugnen zu wollen. Das wohl ist wahr, daß ich mein Lebenlang Alles von seiner praktischen Seite angesehen, und in Folge dessen geglaubt habe, daß die Auffassung der Messe bloß als des Opfers eine einseitige, und daß der Umfang der Messe-Idee ein größerer, daß die Messe die liturgische Feier des ganzen Erlösungs- und Heili-

gungswerkes Christi sei; aber wenn ich so die Messe zur Abendmahlsfeier in ihrem ganzen Umfange zu machen suchte, und wenn ich es für besser und praktisch vortheilhafter hielt, das Opfer und Sakrament im kirchlichen Leben nicht zu trennen: so folgt doch keineswegs, daß ich das Opfer darum habe läugnen wollen. Wer sagt: Das Opfer ist nicht das Ganze, will darum nicht sagen: Das Opfer ist nicht.

Jedenfalls kann nur ich wissen, was ich gewollt habe; und eine Läugnung der Messe als Opfer kam mir nie zu Sinn. — Wie ich schon vor 17 Jahren in der Hauptsache gedacht habe, darüber habe ich mich, wie ich glaube, bestimmter und unverfänglicher in spätern Schriften ausgesprochen. Diese müssen die Deuter — wenn vielleicht auch nicht meiner ehemaligen, doch jedenfalls meiner dermaligen Ansichten sein. Wie ich mich nun über die Messe als Opfer und Sakrament ausgesprochen habe, ist klar zu ersehen z. B. im zweiten Bande meiner christlichen Moral S. 286 fg. und S. 454 im dritten Band. — Ohne mein Vorwissen, und (weil ich Manches gern gebessert hätte) zu meinem Bedauern ist das gedachte Büchlein kürzlich in deutscher Uebersetzung erschienen. Um so mehr muß ich bedauern, wenn es Anstoß erregt, oder erregen kann. Sie werden mich sehr verbinden, lieber Herr Pastor, wenn Sie meine Rechtgläubigkeit auch bei Andern, die sich etwa stoßen möchten, in Schutz nehmen, wie Sie denn überhaupt von meiner gegenwärtigen Erklärung jeden beliebigen Gebrauch machen können. Ich grüße Sie auf das freundschaftlichste, und danke Ihnen, wie für Ihre Zuneigung, so für Ihre Offenheit gegen mich. Von Herzen Ihr

(Aus der schweiz. Kirchenzeitung.)

(gez.) Hirscher.

Erklärung.

Herr Pater Perrone, Mitglied des Jesuiten-Ordens zu Rom, hat in den Annalen des Abbate de Luca einen über die Hermesianer handelnden Aufsatz mitgetheilt, welcher demnächst auch in den Ami de la Religion, herausgegeben von Picot in Paris, und in das Journal historique et littéraire de Liége übergegangen ist, worin eine Menge Unrichtigkeiten und Entstellungen vorkommen. Einiges bezieht sich auf unsere Anstalt, und das veranlaßt uns zu folgenden Gegenerklärungen: 1) es ist unwahr, daß sich der Herr General-

Vicar Hüsgen bald nach der Wegführung des Hochwürdigsten Herrn Erzbischofs in das Seminar begeben, um die Lehrer zu einer Unterwürfigkeits-Erklärung unter das päpstliche Verdammungs-Breve gegen Hermes zu veranlassen, damit er ihnen mit Fug und gutem Scheine die Fortsetzung ihrer Vorlesungen wieder erlauben könne; wir erklären vielmehr, daß die Veranlassung zu der besagten Unterwürfigkeits-Versicherung von dem Herrn General-Vicar Hüsgen gar nicht ausgegangen ist; 2) es ist unwahr, daß unsere Erklärung nicht mehr besage, als daß wir uns unterwürfen, wie wir uns schon von Anfang an unterworfen gehabt hätten; 3) ist unwahr, daß Herr Hüsgen in Folge jener Erklärung die Lehrer des Seminars wieder eingesetzt und rehabilitirt habe, da Keiner derselben abgesetzt oder für inhabil erklärt war; 4) ist das, was Herr Perrone aus den Vorlesungen des Seminars, während des ersten Semesters 1838, angeblich nach Auszügen, die ihm von hieraus zugekommen, speziell anführt, durchaus nicht der Wahrheit gemäß, in dem aber, was er nur im Allgemeinen berührt, und worauf er bloß hindeutet, vermögen wir nur die ungerechte, grundlose Verdächtigung zu erkennen, und lehnen die dabei angedeuteten Zumuthungen und Unterstellungen auf das entschiedenste von uns ab.

Die Herren Zeitungs-Redactoren ersuchen wir, diese unsere Erklärung in ihre Blätter gefälligst aufnehmen zu wollen.

Köln am Rhein, den 29. Dezember 1838.

Der Vorstand und die Lehrer des Erzbischöflichen Seminars,

Domcapitular Dr. Weitz, Regens. Dr. Gau Subregens. Dr. Reber, Repetent. Dr. Lentzen, Repetent.

Erklärung.

Aus der neuesten Nummer des Lütticher „Journal historique“ ersehe ich, daß P. Perrone zu Rom den Verdacht auf mich wirft, als sei ich der Verfasser einer von ihm näher bezeichneten Broschüre. Indem ich hiermit erkläre, solche Broschüre weder verfaßt noch herausgegeben zu haben, bemerke ich über die, ebenfalls zu meiner Verdächtigung, dort gemachte Mittheilung, daß kein Student aus dem von P. Perrone angegebenen Grunde, aber wohl einer, um sich der Untersuchung wegen grober Unsittlichkeit, deren er ver-

dächtig geworden, zu entziehen, es für gut gefunden hat, das unter meiner Leitung stehende Institut zu verlassen. Ich stelle es den Lesern anheim, hiernach die Quellen zu beurtheilen, aus welchen die Mittheilungen des P. Perrone geflossen sind.

Bonn, den 1. Januar 1839.

Achterfeldt,
Professor der Theologie und
Inspector des kathol. theol. Convictoriums.

Personal-Nachrichten aus der Erzdiöcese Köln vom 1. October bis Ende Dezember 1838.

I. Sterbfälle. Am 4. October starb Hr. J. E. Wagener, Pfarrer zu Udelhoven, 74 Jahre alt. — 5. Octbr. Hr. P. J. Meurer, Pfarrer zu Hilden, 47 J. alt. — 10. Octbr. Hr. F. H. Hommelsheim, Vicar zu Dürboslar, 31 J. alt. — 23. Octbr. Hr. F. J. C. Hutmacher, vormals Mitglied des Benedictiner-Ordens und Pfarrer in Opladen, 69 J. alt. — 30. Octbr. Hr. V. D. F. J. Freiherr von Beyer, vormals Mitglied der Prämonstratenser Abtei in Hamborn, 75 J. alt. — 13. November Hr. J. W. Conrath, Vicar zu Calcum, 61 J. alt. — 19. Nov. Hr. J. C. Büschkens, Vicar zu Helenabrun, 40 J. alt. — 6. Dec. Hr. J. W. Kehrbusch, Vicar in Odenkirchen, 35 J. alt. — 10. Dec. Hr. L. Steffens, Primissar zu Oidweiler, 71 J. alt. — 23. Dec. Hr. J. A. Tholen, Vicar in Bonsdorf, 72 J. alt. — 24. Dec. Hr. P. Mohr, Beneficiat zu Lülsdorf, 71 J. alt. — 26. Dec. Hr. F. J. E. Schönen, früher Primissar zu Vilich, 41 J. alt.

II. Entlassungen. Am 10. Dec. ist Hr. P. Jodocy, Pfarrer zu Lommersdorf, aus der Erzdiöcese in die Diöcese Trier entlassen worden. — 31. Dec. Hr. F. Hohenadel, Pfarrer und Landdechant zu Mettmann, vom Pfarr- und Landdechanten-Amte entbunden worden.

III. Beförderungen. A. Zum Landdechanten-Amte. Am 6. Dec. wurde Hr. A. J. Hennes, Pfarrer zu Stetternich, zum Landdechanten des Decanates Jülich — Am 11. Dec. wurde Hr. J. F. Antwerpen, Pfarrer zu Mülheim a. Rh. zum Landdechanten des Decanates Mülheim ernannt.

B. Zu Pfarrstellen. Am 1. October ist Hr. J. Bartz,

bisher Vicar zu St. Vith, zum Pfarrer in Dürler — Am 16. Octbr. Hr. L. Busch, bish. Pfarrer in Kirdorf, zum Pfarrer in Bedburg — 16. Octbr. Hr. D. Meyer, bish. Domvicar in Köln, zum Pfarrer in Coslar — 23. Octbr. Hr. A. Rembold, bish. Vic. in Engelskirchen, zum Pfarrer daselbst — 29. Octbr. Hr. F. F. H. Wichterich, bish. Vic. in Asbach, zum Pfarrer in Ehrenstein — 13. Nov. Hr. B. Hillebrand, bish. Vic. in Eupen, zum Pfarrer in Denklingen — 16. Nov. H. J. B. Thies, bish. Pfarrer in Reschеid, zum Pfarrer in Udelhoven — 16. Nov. Hr. H. Horr, bish. Pfarrer in Wildenburg, zum Pfarrer in Lommersdorf — 1. December Hr. J. P. Brender, bish. Vic. zum h. Nicolaus in Aachen, zum Pfarrer in Greffrath — 16. Dec. Hr. J. N. Krumpen, bish. Vic. zu Amel, zum Pfarrer in Berk — 16. Dec. Hr. J. H. Geuenich, bish. Vic. zu Freialdenhoven, zum Pfarrer in Wildenburg — 16. Dec. Hr. J. H. Jost, bish. Vic. in Schleiden, zum Pfarrer in Reschеid — 18. Dec. Hr. H. J. Schwerzgen, bish. Pfarrer in Aegidienberg, zum Pfarrer in Much ernannt worden.

C. Zu Vicariestellen. Am 4. October wurde Hr. J. Oswald, bish. Vicarie-Verwalter in Eil, zum Vicar in Kalk — 10. Oct. Hr. P. J. Bremer, bish. Vicar in Harzheim, zum Vicar in Boslar — 26. Oct. Hr. J. A. Bisges, bish. Vic. in Kückhoven, zum Vicar in Golkerath — 31. Oct. Hr. J. P. Brüssel, bish. Vic. zum h. Pantaleon in Köln, zum Vicar in Deutz — 6. November Hr. M. Syring, bish. Vic. in Immerath, zum Vicar in Nievenheim — 15. Nov. Hr. S. J. Hessel, bish. Vic. in Nären, zum Vicar in Eupen — 20. Nov. Hr. H. J. Brandts, bish. Vic. in Mündt, zum Vicar in Immerath — 24. Nov. Hr. H. Schulze, bish. Vic.-Verwalter zu Marienheide, zum Vicar daselbst — 1. December Hr. J. F. J. Van den Daele, bish. Vic. zu Viersen, zum Vicar in St. Nicolaus zu Aachen — 1. Dec. Hr. P. Stempels, bish. Vic. zu Godorf, zum Vicar in Wipperfürth — 4. Dec. Hr. C. J. Büttgenbach, bish. Vic. in Bedburg, zum Vicar in Lechenich — 12. Dec. Hr. P. G. Nyssen, zuletzt Vicar in Glehn, zum Vicar in Pier — 18. Decbr. Hr. J. Schilling, zuletzt Vicar in Nidrum, zum Vicar in Amel — 19. Decbr. Hr. L. Lennartz, bish. Vicar in Greffrath, zum Vicar in St. Pantaleon in Köln — 24. Decbr. Hr. A. H. Lamberz, bish. Vicar in Rheid, zum Vicar in Odenkirchen — 27. Decbr. Hr. Th. H. Fe-

dermann, bish. Vicar zu Lobberich in der Diöcese Münster, zum Vicar in Süsterseel — 28. Decbr. Hr. P. Caffer, bish. Vicar in Münstereifel, zum Vicar in Schleiden — 29. Decbr. Hr. J. M. Meessen, bish. Vicar in Eupen, zum Vicar in Münstereifel ernannt.

Personal-Nachrichten aus der Diöcese Trier, im vierten Trimester 1838.

I. Ertheilung der höheren Weihen. Die Weihe des Subdiaconats erhielten am 22. December Jacob Arns von Uerzig, Philipp Caspar von Kutzhof, Matthias Eberhard aus Trier, Jacob Einig von Mertloch, Matthias Frank aus Vallendar, Franz Joseph Gerz aus Wittlich, Johann Günther von Harbach, Johann Hieronimus von Maring. Heinrich Joseph Ley von Much, Magnerich Loch aus Trier, Peter Meiers von Heddert, Peter Reis von Mehring, Peter Reusch von Irrhausen, Johann Thömel von Mehring, und Nicolaus Wintrath aus Berncastel.

Die Weihe des Diaconats erhielten am 22. December die Herren Jodok Schnorpfeil von Polch und Jacob Steffens von Uerzig.

II. Sterbfälle. Am 26. November starb Herr Matthias Hoff, Pfarrer zu Marpingen, 74 Jahre alt. — am 11. December Hr. Albertinus Brühl, vormaliger Franciscaner zu Wetzlar und am 21. Dec. Hr. Matthias Feilzer, früher Pfarrer in Faid, 87 J. alt.

III. Ernennungen zu Pfarrstellen. Am 29. Sept. Herr Michael Consbrück von Rodershausen nach Irrhausen versetzt. — Am 1. October Hr. Caplan Jacob Neuses als Pfarrer nach Trechtingshausen ernannt. — Am 5. October Hr. Carl Jung von Staudernheim nach Obergondershausen versetzt. — Am 19. October Hr. Vicarius Godfried Simonis als Pfarrer nach Fischbach, und Hr. Vicarius Matthias Fink von Maring nach Landscheid als Pfarrer befördert. — Am 30. October Hr. Pfarrer Matthias Heuser von Dreis nach St. Gervasius in Trier, und Hr. Pfarrer Bettingen von Binsfeld nach Dreis versetzt, und der Caplan Hoffmann nach Mittelreidenbach als Pfarrer befördert. — Am 10. November Hr. Pfarrer Bernard Pfeifer von Bertrich nach Hontheim versetzt. — Am 19. November Hr. Pfarrer Johann Groß von Fischbach nach Langenfeld versetzt. —

Am 1. December Hr. Pfarrer Johann Scharf von Leidingen nach Rodershausen versetzt. — Am 3. December Hr. Caplan Matthias Barth als Vicarius zu Maring ernannt. — Am 15. December Hr. Pfarrer Johann Baptist Hilbert von Eyweiler nach Oeft versetzt und Hr. Pfarrer Peter Jodocy aus der Cölnischen Erzdiöcese als Pfarrer nach Glaadt ernannt.

Im Verlage von G. P. Aderholz in Breslau ist so eben mit Genehmigung des hochwürdigsten Fürstbischöfl. General-Vicariat-Amtes, erchienen:

Gebete für katholische Elementarschulen;

zu sprechen

vor und nach den Lehrstunden, und bei besondern feierlichen Veranlassungen.

Verfaßt und in einem Anhange gesammelt

von

Johann Florian Sauer,

Pfarrer und Kreisschulen-Inspektor in Nimptsch.

12. Geb. 8 Bogen 4 Gr. (Partie-Preis das Dutzend roh 1 Thlr. 4 Gr., geb. 1 Thlr. 12 Gr.)

Das Bedürfniß, geeignete, recht praktische Schulgebete zu besitzen, ist allgemein vorhanden. Der hochwürdige Herr Verfasser hat sich bemüht, in Abfassung und Auswahl, vorstehende Sammlung, den Vorstellungen, Empfindungen und Entschlüssen des kindlichen Gemüths folgend, solche sowohl mündlich als schriftlich abzufassen und einzuprägen. Der Hauptinhalt besteht: 1) Schulgebete, zu gebrauchen in dem natürlichen Laufe des Jahres; 2) Schulgebete, nach dem Gange des Kirchenjahres; 3) Schulgebete, auf jeden Tag in der Woche, ohne Rücksicht auf die Jahres- oder Kirchenzeit; 4) Gebete zu dem Anfange und dem Schlusse der Nachmittagschule; 5) Schulgebete bei besondern feierlichen Veranlassungen; 6) Anhang von 25 in gebundener Rede abgefaßten Gebeten für die Schuljugend.

Lehrbuch des Gregorianischen Kirchengesanges.

Von

Wenzeslaus Maslon,

Dom-Vikar und Chor-Dirigent an der Cathedral-Kirche zu Pelplin.

gr. 4. Schreibp. 30 Bogen. Preis 2 Thlr. 16 Gr.

Ueber die Unvereinbarkeit

der

Hegel'schen Staatslehre

mit dem obersten

Lebens- und Entwicklungsprinzip des Preuß. Staats.

Von **Dr. K. E. Schubarth.**

gr. 8. geh. 6 Gr.

Bei G. D. Bädeker in Essen ist so eben folgende wichtige Schrift erschienen und in allen Buchhandlungen für 20 ggr. zu erhalten:

Thomas Becket,

Erzbischof von Canterbury.

Eine Epistel an J. Görres

von

J. Ellendorf.

Der Verfasser widerlegt in dieser Schrift den „Athanasius“ von Görres, indem er ihm Schritt vor Schritt folgt und liefert einen, jedem Unbefangenen gewiß willkommenen Beitrag, wie diese Widerlegung von dem historischen Standpunkte aus erfolgen muß, dem einzigen, der in dieser Streitsache und den einzelnen Verzweigungen derselben zum Ziele führen kann. Er hat seinen Beruf zu einem solchen Kampfe durch andere Schriften in diesem Fache, z. B. „Der heilige Bernhard von Clairvaux,“ „Die Karolinger und die Hierarchie ihrer Zeit“ ꝛc. hinreichend beurkundet und seine Schrift wird um so mehr Beachtung verdienen, da sie mit dem Namen des Verfassers erscheint und, indem sie entschieden Partei ergreift, doch die andere Partei nur dann verletzt, wenn diese selbst nicht die rechte Mitte hält. — Der Verfasser ist Katholik und will es bleiben; er steht aber als solcher auf einer Stufe, die ihm eine freie Aussicht in das Gebiet der christlichen Kirche aller Confessionen gestattet und auf welcher er ein Urtheil über dieselbe gewonnen hat, das ihn nicht hindert, die vollen Rechte auch der evangelischen Kirche in einem deutschen Staate, der katholischen gegenüber, anzuerkennen, ja selbst, wo sich die Gelegenheit darbietet, zu vertheidigen.

So eben erschien in der Palm'schen Verlagshandlung in Landshut und ist durch alle guten Buchhandlungen zu beziehen:

Die vierte Auflage der Prachtausgabe der heiligen Schrift alten und neuen Testamentes

von

Dr. Joseph Franz Allioli.

Einzige vom heiligen Stuhle genehmigte, von mehr als dreißig bischöfl. Ordinariaten mit Vorzug empfohlene, mit den gediegensten Erläuterungen versehene und billigste katholische Bibel.

Der rasche Absatz dieses vortrefflichen Werkes macht abermals eine neue Auflage nöthig.

Auch diese 4te Auflage — in Text, Druck und Format der 3ten ganz gleich, an Vorzüglichkeit des Papiers dieselbe noch übertreffend — erscheint in 14 monatlichen Lieferungen oder 6 Bänden. Jede Lieferung von circa 16 Bogen kostet — auf Druckpapier nur 42 kr. rhein. = 36 kr. C. M., oder 10 ggr. = 12½ Sgr. — auf Velinpapier nur 54 kr. rhein., = 45 kr. C. M. oder 13½ ggr. = 17 Sgr. Als Prämie erhalten die Subscribenten unentgeldlich die schönen in Stahl gestochenen 13 Bildnisse von Christus und den zwölf Aposteln.